Uppsala Rhetorical Studies URS

SRU *Studia Rhetorica Upsaliensia*

PANDEMISKA REFLEKTIONER

Retoriska och litteratur-filosofiska undersökningar i coronas tid

Ingeborg Löfgren, Louise Schou Therkildsen & Mats Rosengren [red]

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U *Studia Rhetorica Upsaliensia*

PANDEMISKA REFLEKTIONER

Retoriska och litteratur-filosofiska undersökningar i coronas tid

Ingeborg Löfgren, Louise Schou Therkildsen & Mats Rosengren [red]

Editor of the URS/SRU-series, since 2017: Mats Rosengren.

Previous SRU-publications:

1 Leif Åslund, *Magnus Gabriel De la Gardie och vältaligheten*, Diss. Uppsala 1992
2. Nils Ekedahl, *Det svenska Israel – Myt och retorik i Haquin Spegels predikokonst*, Diss. Uppsala 1999
3. Otto Fischer and Ann Öhrberg, eds, *Metamorphoses of Rhetoric. Classical Rhetoric in the Eighteenth Century*, Uppsala 2011
4. Peter Lind, *"Strunt alt hvad du orerar" – Carl-Michael Bellman, ordensretoriken och Bacchi Orden*, Diss. Uppsala 2014
5. Ann Öhrberg, *Samtalets retorik – Belevade kulturer och offentlig kommunikation i svenskt 1700-tal*, Uppsala 2014
6. Alexander Stagnell, Louise Schou Therkildsen, Mats Rosengren, eds, *Can a Person Be Illegal? – Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, Uppsala 2017
7. Vincent Descombes, Florence Giust-Desprairies, Mats Rosengren, eds, *Actualité d'une pensée radicale – Hommage à Cornelius Castoriadis*, Uppsala 2018
8. Ann Öhrberg, Tim Berndtsson, Otto Fischer, Annie Mattsson, eds, *From Dust to Dawn. Archival Studies After the Archival Turn*, Uppsala 2022

Pandemiska reflektioner. Retoriska och litteratur-filosofiska undersökningar i coronas tid
Studia Rhetorica Upsaliensia 9
Redaktörer: Ingeborg Löfgren, Louise Schou Therkildsen & Mats Rosengren
© 2022 Uppsala Rhetorical Studies
Form: Richard Lindmark
ISBN: 978-91-980081-6-6
ISSN: 1102-9714

Innehållsförteckning

Inledning: De pandemiska reflektionernas kranka blekhet — 8

Janne Lindqvist: *Talaren i pestens tid—retoriska ideal i* Iliaden *och* Historia om det peloponnesiska kriget — 16

Jon Viklund: *Den politiska hanteringen av sorg i coronakrisen —berättelser och ritualer i demonstrativ politisk retorik* — 66

Patrik Mehrens: Sparagmos*—retorisering, dramatisering och rituell desintegration av offentligt språk under covid 19-pandemin* — 104

Louise Schou Therkildsen: *A Hierarchy of Crises—Climate, Corona, and Black Lives Matter* — 146

Linus Ljungström: *Motståndets semiotik i pandemins tid —det uteblivna handslaget, munskyddet och den oanvändbara konsten* — 192

Ingeborg Löfgren: *Att tänka sig ett annat nu—politik, litteratur, och visioner om ett postkapitalistiskt samhälle efter corona* — 224

Mats Rosengren: *En bugg i systemet—Enki Bilals prospektiva science fiction* — 272

Författarpresentationer — 312

—De pandemiska reflektionernas kranka blekhet—

När vi kollegor i april 2020 beslöt oss för att tillsammans skriva en antologi, som på olika sätt grep tag i den pandemi som då hade varat knappt två månader, visste vi redan att vi gav oss ett på många sätt både självklart och omöjligt uppdrag. Så här presenterade vi vår idé:

> Den nuvarande coronaepidemien har på ett mycket konkret sätt brutit in i vårt vardagliga liv och i ett slag förändrat villkoren för människors arbete, rörlighet, interaktion, beteenden, känsla av trygghet – för att inte tala om ekonomiska och hälsomässiga predikament. Situationen manar till eftertanke över vad som faktiskt händer oss just nu, innan vi sitter med facit i hand. Vad uppenbarar coronaepidemien och hur ska vi förstå den? Vilka är och blir vi i den? Corona-epidemien har blivit till ett svåröverblickbart komplex i ständig rörelse där politiska, ekonomiska, sociala, medicinska och existentiella aspekter tillsammans genererar en rad olika, ofta motstridiga, berättelser och diskurser.

Idag, med mer än ett och ett halvt års perspektiv på pandemins första månader, kan vi konstatera att inte mycket har ändrat sig, samtidigt som det allra mesta är helt annorlunda: Vaccineringarna har länge utlovat ett slut på pandemin, men tycks samtidigt av såväl geopolitiska som virologiska skäl vara otillräckliga; på den globala politiska scenen har vi sett flera farser utspelas under denna tid, farser som nu hotar att återkomma som verkliga tragedier; på det personliga och privata planet har alla drabbats på något sätt, ofta ekonomiskt, men som grupp har vi akademiker onekligen kommit lindrigt undan. Det har kort sagt varit ”un temps déraisonnable”, en orimlig motsägelsefull tid.

Och som alltid när tiden är ur led, försöker vi få rätsida på den. Denna ambition genomsyrar de följande texterna, som brukar historien, konsten, litteraturen och retoriken i sina försök att skapa sammanhang och tydlighet. Antologin famnar från peståren i Aten på 400-talet fvt, via samtida sorgeritualer, krishantering, kritiska konstinstallationer till nutida försök att förutsäga framtiden i den i sammanhanget kongeniala genren *science fiction*. Samtidigt försöker Antologin få grepp om såväl svenska som internationella förhållanden. Så här ser det ut:

Inledningsvis undersöker Janne Lindqvist hur olika retoriska ideal aktualiseras i skildringar av pestutbrott i Homeros *Iliaden* och i Thukydides *Historia om det Peloponnesiska kriget*. Han visar vilka slags tal som tillmäts auktoritet genom fokus på talarens rykte och anseende; på talarens förmåga att förmedla sina kunskaper; på värdet av talarens sanna kunskap och dygd eller på textens eller talets eget *logos* – själva argumentens riktighet och stringens. Lindqvist analys leder till en nyansering av tidigare forskning om såväl kulturskiften under antiken som om demokratiska ideal i antik filosofi och retorikteori, men lägger också grunden till en mer detaljerad framtida granskning och kritik av retoriska ideal under den pågående coronapandemin. Den antika diskussionen fungerar därmed överraskande (eller kanske inte så överraskande) som modell också för vår tids pandemidiskussion.

Den politiska hanteringen av sorg under coronakrisen står i centrum för Jon Viklunds undersökning av talman Andreas Norléns och den tidigare statsministern Stefan Löfvens demonstrativa politiska retorik. Viklund inriktar sig på hur berättelser och ritualer fungerar och har fungerat i den emotionella krishanteringen under coronapandemin: De båda talarna har, via variationer av minnesritualer, kopplat privata känslor av sorg till såväl det nationella traumat som den politiska krisen. Samtidigt visar Viklund hur de tal han analyserar är del av en växande trend inom politiken, där just demonstrativa tal får större och större utrymme.

Under pandemin har vissa ord och uttryck frekvent använts, debatterats och getts skilda betydelser i de diskussioner om corona och coronahanteringen som rasat i media. Patrik Mehrens undersöker några av dessa som exempelvis ”råd”, ”rekommendation”, ”social distansering”, ”det normala”, ”äldre” och ”folkvett” i den svenska coronadebatten,. Mehrens analyserar hur de har *retoriserats* och *dramatiserats* i myndighetskommunikation, politisk kommunikation och medial debatt. Men egentligen är det inte dessa uttryck i sig som står i fokus, utan snarare hur denna process av retorisering och dramatisering ser ut och går till. Genom att jämföra med antika sönderslitande ritualer – så kallade *sparagmos* – visar Mehrens hur uttrycken både våldsamt dras åt olika håll, offras, och sätts samman på nytt för skiftande retoriska syften i det offentliga samtalet om corona.

Den retoriska potentialen i att benämna och upprätthålla något som en kris står i centrum för Louise Schou Therkildsens bidrag. Motstridiga argument om att samhällsfenomen bör, eller inte bör, förstås som kriser av olika slag vittnar om en komplex hierarki av anspråk på moralisk, politisk och vetenskaplig överlägsenhet. Därigenom utgör dessa argument retoriska slagfält. På vilka grunder avgör olika aktörer vilken kris som är viktigast? Varför ses vissa kriser som otidsenliga och andra inte? Och varför uppfattas några kriser som allmänmänskliga och andra som individuella? Schou Therkildsen använder de klassiska retoriska topikerna och begreppsparet strategi/taktik som utgångspunkter för att analysera den svenska debatten kring covid-19, Fridays For Future, och Black Lives Matter. Därmed bidrar hon med ett retoriskt perspektiv på de

samband och kopplingar som faktiskt existerar mellan vad som ofta framställts som solitära kriser. Vi behöver på en och samma gång förstå varje kris i sin lokala specifika miljö och visa hur kriserna hänger samman och bildar större globala strukturer.

Socialt och estetiskt semiotiskt motstånd i samband med coronapandemin står i fokus när Linus Ljungström, med hjälp av bland annat Arthur Schopenhauer, J. L. Austin och Ludwig Wittgenstein, reflekterar över moraliska, politiska och estetiska aspekter i tre fenomen som framträtt under pandemin: handslagets förändrade betydelse som social handling; mask- eller munskyddsbärandets politiska och ideologiska innebörd; samt den kinesiske konstnären Ai Weiweis förmåga att förvandla bruksföremål (i detta fall just ansiktsmasker) till (i krasst nyttohänseende) obrukbara konstföremål men som i kraft av sin status som konstverk har en politisk sprängkraft. I samtliga tre fenomen kan vi skönja pandemins förmåga till subversiv omkodning av ting och företeelser, en subversivitet som Ljungström i sin tur kopplar till de avantgardistiska ideal som besjälade det tidiga nittonhundratalets modernism.

Att tänka sig ett annat nu är temat för ett streamingprogram och en science fiction-roman som delar samma namn, samma upphovsman, och som båda uppstod under och som svar på coronapandemin. Streamingprogrammet och romanen heter *Another Now* och författaren tillika programledaren är den grekiske ekonomen och politikern Yanis Varoufakis. Ingeborg Löfgren jämför hur Varoufakis i dessa olika medier försöker erbjuda en vision av ett alternativ till kapitalismen: en vision om ett ”annat nu”. Löfgren frågar sig vad detta är för vision och om samma vision kommer till uttryck i både programmet och romanen. Såväl programmet som romanen visar att litterär och estetisk föreställningsförmåga har en politiskt transformerande kraft. Med hjälp av filosofen Iris Murduch och författaren Sara Lidman försöker Löfgren klara ut hur denna litterära föreställningsförmåga kan vara politisk verksam i Varoufakis två *Another Now*.

Coronapandemin kan ha skapat ett glapp, en bugg i systemet, som ger möjlighet att tänka nytt och annorlunda hävdar Mats Rosengren i den avslutande texten. Det krävs en fördjupad reflektion och förståelse av hur den socialt imaginära dimensionen i våra samhällen fungerar, hur den påverkar såväl våra tankebanor som våra handlingar. Rosengren visar hur det socialt imaginära kan förstås och förklaras genom en analys av seriemediets sätt att skapa mening. Med utgångspunkt i serieförfattaren Enki Bilals senaste verk *Le Bug* gör Rosengren ett försök att förstå hur det imaginala, det imaginära och det i gängse mening språkliga samverkar i skapandet av social mening.

— — — — —

Vi är knappast mindre förvirrade och förbluffade idag än när vi först tog oss an försöken att skriva om den pågående pandemin, men vi är bättre informerade och har med dessa texter försökt förstå i alla fall några av de element och den komplexitet som vi har iakttagit. Oförutsägbarheten och ogripbarheten förblir dock, idag som igår och imorgon. Med Louis Aragon och Léo Ferré, som skrev i en annan tid, i en annan kris, kan vi fortfarande säga

Det var en orimlig tid, vi hade de döda till bords
Vi byggde slott av sand, vi trodde vargarna var hundar.
Allt bytte riktning och begär, var pjäsen fars eller misär?
Om jag var usel i min roll, så var det för jag ingenting förstod.

Är det så här som människor lever? I fjärran följs de av sina kyssar[1]

Redaktionens tack

Under slutarbetet hösten 2021 har vi fått ovärderlig och mycket kompetent hjälp av Vera Ydrefelt som har korrläst de flesta texterna och besparat oss och författarna många pinsamheter. Vi vill också tacka Vilhelm Ekmans Universitetsfond och Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet för de ekonomiska bidrag som möjliggjort att detta arbete kunnat publiceras.

Ingeborg Löfgren, Louise Schou Therkildsen och Mats Rosengren

Not

1 C'était un temps déraisonnable, on avait mis les morts à table
On faisait des châteaux de sable, on prenait les loups pour des chiens
Tout changeait de pôle et d'épaule, la pièce était-elle ou non drôle ?
Moi si j'y tenais mal mon rôle, c'était de n'y comprendre rien.

Est-ce ainsi que les hommes vivent ? Et leurs baisers au loin les suivent.

"Est-ce ainsi que les hommes vivent?" publicerades första gången
som en del av Louise Aragons dikt "Bierstube Magie allemande",
i samlingen *Le Roman inachevé* , Gallimard, Paris, 1956.

—Janne Lindqvist—Talaren i pestens tid—

Retoriska ideal i *Iliaden* och *Historia om det peloponnesiska kriget*

Våren 2020 drabbades Sverige och stora delar av världen av ett pandemiskt utbrott av sjukdomen covid-19, med en hårt belastad sjukvård, på vissa håll höga dödstal och dessutom svåra ekonomiska konsekvenser.[1] Pandemin orsakade snabbt en livlig debatt om själva formerna för framtagandet av de råd och riktlinjer som myndigheter och politiska församlingar presenterade för medborgarna, inte minst i Sverige. Debatten handlade både om enskilda beslut angående skolstängningar, användning av ansiktsmasker, besöksförbud på äldreboenden, utegångsförbud och så vidare, och om mer övergripande principiella frågor, som frågan om vilken roll specialister egentligen ska spela i politiskt beslutsfattande och rådgivande.[2] Professor emeritus i internationell ekonomi, Lars Calmfors sammanfattade denna sistnämnda problematik i en kolumn i *Dagens Nyheter* den 3 mars 2020:

> Hur långt sträcker sig en expertmyndighets ansvar och vilket ansvar har politiken? Detta är ett klassiskt problem i offentlig förvaltning. Å ena sidan bör beslut på olika områden bygga på professionell kunskap. Det kan vara ett skäl till att det politiska systemet bör delegera vissa beslut till kvalificerade tjänstemän. Å andra sidan bör beslut i så hög utsträckning som möjligt spegla vad en majoritet av medborgarna vill. Det talar för beslut på den politiska nivån.[3]

Men det är inte bara frågan om vem som ska få fungera som beslutsfattare som tematiserats i coronadebatten. Som journalisten Amanda Dahl påpekade i *Dagens Nyheter* har den svenska strategin i mycket byggt på att informera medborgarna om konsekvenserna av olika typer av handlande: ”Ett av Sveriges viktigaste vapen mot den

nu pågående pandemin", skrev hon den 6 maj, "är kommunikation. I stället för att sätta upp lagar och regler vill myndigheterna, genom att informera folket, få dem att på egen hand fatta rätt beslut."[4] Med ett sådant synsätt hamnar fokus inte på *vem* som står för råden, utan snarare på i vilken mån myndigheternas *uttalanden* ger tillräcklig och korrekt information för medborgarnas beslutsfattande. Vi skulle kunna säga att Calmfors och Dahls framställningar pekar ut två skilda *retoriska ideal* för vilken typ av offentlig kommunikation som bör räknas som värdefull.

Den typ av frågor som aktualiserades i debatten är därmed – minst sagt – klassiska inom den retoriska teorin. Vilken roll spelar talarens specialistkunskaper och personliga karaktär? Hur bör ett tal vara uppbyggt för att ge bäst förutsättningar för omdömesgilla beslut? Vi kan bara dra oss till minnes hur Platon låter Gorgias yttra sig i dialogen som bär hans namn:

> Jag kan försäkra dig, att om en retor och en läkare begav sig till samma stad, vilken du vill, och de skulle tävla med ord i folkförsamlingen eller i något annat forum om vem av dem de skulle välja till läkare så skulle läkaren inte utmärka sig utan den som hade förmåga att tala skulle bli vald om han så önskade. (456 b–c)[5]

Gorgias formuleringar bygger på en idé om att det är själva *talet* som är det centrala för debattens utgång – inte talarens karaktär eller specialistkunskaper. Så såg i varje fall Platon på Gorgias idéer och det är förstås tydligt att han inte sympatiserar med dem.

Problematiken återkommer även på flera ställen i Aristoteles *Retoriken*. Den första gången han diskuterar saken utförligt är när han ska presentera det första av de tre retoriska övertygelsemedlen, *ethos*:

> Vi brukar lita på hederliga människor både mer och snabbare i nästan alla sammanhang, till och med reservationslöst när oklarhet råder och det finns rum för tvivel. Också detta bör åstadkommas genom talet, och inte genom förutfattade meningar om hurdan talaren är. Det är inte så som vissa handboksförfattare påstår i sina läroböcker, att talarens ärlighet inte bidrar till det som är övertygande; i stället är karaktären nog nästan det mäktigaste övertalningsmedlet. (1.2.4; 1356a)

Enlig Aristoteles är det alltså inte, som "vissa handboksförfattare" har påstått, så att frågan om vem talaren är inte spelar någon roll.

Men det är inte den enda distinktionen som Aristoteles gör här. Han skiljer också mellan den pålitlighet som skapas genom talet (*logos*) och de förutfattade meningar som publiken kan ha om talaren. Varför är det nödvändigt för honom att göra denna distinktion? Det har förstås att göra med hur han vill avgränsa retoriken som konst, men jag tänker att det också görs mot bakgrund av att det faktiskt finns några som menar att det är talarens redan etablerade anseende som är det mest väsentliga – vem talaren *är* i publikens ögon.

Det är den antika diskussionen om vilka slags tal och talare som är mest värda att lyssna till "i folkförsamlingen eller något annat forum" – som är ämnet för följande undersökning. Under pandemins år 2020 blev det uppenbart att ett epidemiskt sjukdomsutbrott gör att detta slags frågor blir extra brännande. Därför ska jag i det följande studera i vilken mån – och i så fall hur – problematiken tematiseras i två skildringar av antika sjukdomsutbrott. Det rör sig om de två kanske mest kända epidemiska utbrotten i den antika grekiska litteraturen. Först handlar det om den pest som enligt Homeros i *Iliaden* (från ungefär 700–500 före vår tideräkning) drabbade den achaiska

hären under belägringen av Troja i en mytologisk forntid.[6] Därefter rör det sig om den som spreds inom Atens stadsmurar under det peloponnesiska krigets andra år (430 före vår tideräkning) så som den skildras i Thukydides *Historia om det Peloponnesiska kriget*, författad under krigets gång. Syftet är att avtäcka vilka *retoriska ideal* som aktualiseras i skildringarna av dessa pestutbrott. Det rör sig alltså om två ganska olikartade texter, den ena fiktiv och mytologisk, den andra i varje fall enligt upphovsmannen beskrivande ett verkligt historiskt skeende. Men Homeros epik spelade en central roll i atensk kultur och självbild generellt under Thukydides (och Perikles) samtid så det förefaller mig okontroversiellt att påstå att bägge kan säga oss något om det sena 400-talets retoriska *ideal* (om än inte om den retoriska verkligheten). Som vi snart ska se så har nyare retorikhistorisk forskning dessutom framhållit både poesins och historieskrivningens generellt stora betydelse för framväxten av den retoriska teorin under det fjärde århundradet före vår tideräkning. Bägge fallen handlar alltså om texter skrivna innan någonting som liknar en retorisk teori i egentlig mening hade formerats, som exempelvis i Aristoteles *Retoriken*, vars tillkomst mycket grovt kan dateras till 300-talets mitt. Därför kommer jag avslutningsvis mycket kort att skissera hur diskussionen hos några av dessa senare teoretiker kan förstås som svar på den typ av föreställningar som aktualiseras i skildringen av de två pesterna. Men först vill jag översiktligt beskriva den tidigare forskning som jag kommer att förhålla mig till.

Retoriska perspektiv på Homeros och Thukydides

Det finns förstås en mer än tvåtusenårig tradition av studier av enskilda talare i den antika litteraturen. Redan under antiken citerade Aristoteles och många andra tal ur både *Iliaden* och *Odyssén* för att ge exempel på olika retoriska tekniker, och Perikles tal hos Thukydides diskuteras och citeras ymnigt hos de flesta av antikens retoriker.[7] Men dessa tal är förstås viktiga även i modern retorikhistorieskrivning.[8] Precis som hos Aristoteles och de andra antika tänkarna har det retorikvetenskapliga intresset ofta handlat om att studera de tal som återges i bland annat Homeros och Thukydides texter.[9] Flera forskare har exempelvis försökt visa att talen uppvisar retoriska mönster som senare skulle begreppsliggöras och kodifieras som sådana i Aristoteles *Retoriken* och senare handböcker.[10]

Denna typ av tolkningar och analyser, i synnerhet vad gäller Homeros, har dock ifrågasatts på historisk grund. Edward Schiappa har i en mängd studier hävdat att det är en missriktad strävan att spåra retoriska modeller eller implicita teorier i äldre tal; det är nämligen först under det fjärde eller tidigast femte århundradet före vår tid det går att tala om något slags formalisering och disciplinering av ordets och argumentationens konster – vad vi än vill kalla dem.[11] I en mängd nyare studier har istället på närmast motsatt sätt retorikens ursprung i just epiken och poesin generellt lyfts fram. Retorikhistorikern Jeffrey Walker har exempelvis påpekat att grekisk arkaisk diktning vanligen hade persuasiva syften och att den därmed kan förstås som en tidig form av vad som senare skulle komma att kallas ”retorik”, medan filologen Egbert J. Bakker argumenterat för att den homeriska epiken i sig själv (inte bara de tal som ingår häri) måste läsas som föregångare till senare grekisk talekonst.[12] På ett likartat sätt har nyare forskning lyft fram betydelsen av den antika historieskrivningen (bland annat Thukydides) för framväxten av retoriken som *technē* under 400- och 300-talet.[13] Sammantaget har intresset alltså på senare tid riktats mot de retorikteoretiska eller metaretoriska uppfattningar som kan rekonstrueras hos den tidiga antikens poeter och historieskrivare (som Homeros

och Thukydides) snarare än de som uttrycks av de talare som framträder i deras texter.

Däremot har just ”pesttalen” i dessa två verk rönt mindre intresse – i varje fall bland retorikhistoriker – och i synnerhet har Perikles pesttal framförallt studerats som en källa för att utröna Thukydides attityder till kriget mot Sparta och gentemot den atenska demokratin.[14] Så är det till och med hos Clifford Owen som framhåller detta tal som Perikles viktigaste, ”Pericles’ True funeral oration”.[15] I det sistnämnda avseendet har forskningen beröringspunkter med det omfattande forskningsfältet kring framväxten av och kännetecknen på den grekiska, särskilt atenska demokratin generellt, eftersom frågan om vem som skulle räknas som betrodd som beslutsfattare och rådgivare hade direkta implikationer för vilket slags statsskick som var att föredra.[16] Allt det ovanstående bildar en bakgrund till min studie, men det berör alltså sällan de specifika frågor om retoriska ideal som jag intresserar mig för.

Det finns dock ett par studier som är särskilt värda att nämna som föregångare till min egen. Det gäller dels en kort undersökning av Todd Frobish från 2003.[17] Frobish spårar en ”implicit teori om ethos” i *Iliaden*, och jämför den med den vi möter hos Aristoteles. Den viktigaste skillnaden är att karaktären hos Aristoteles ses som en diskursiv konstruktion som talaren skapar inom ramen för sitt tal, medan det hos Homeros är talarens tidigare rykte som är avgörande. Frobish gör dock ingen detaljerad studie av något specifikt talutbyte i Homeros text utan håller sig på en mer generell och övergripande nivå. Min studie kan i det avseendet bidra genom en mer detaljerad studie av de retoriska ideal som aktualiseras i en specifik situation.

En annan viktig utgångspunkt för min undersökning är Harvey Yunis *Taming Democracy* från 1996, där han argumenterar för att

Periklesgestalten utgör ett slags retoriskt ideal i Thukydides framställning. Yunis framhåller här att ”Periclean instructive rhetoric is speech that explains policy to the demos in such a way that they are persuaded to adopt it because they understand it” och att Perikles tal representerar ”Thucydides’ effort to establish a paradigm of political rhetoric”.[18] Samtidigt påpekar Yunis att ”Periclean instructive rhetoric rests on an extra-rhetorical base: on Pericles’ public authority which overwhelms domestic opposition and allows him to speak freely; on his recognized devotion to the common good; and on his political intelligence”.[19] I min läsning av Perikles pesttal är det denna ”extra-retoriska” bas som är mest framträdande, och det är den jag kommer att fokusera på i min undersökning.

Såväl Frobish som Yunis lyfter alltså på ett allmänt plan fram ett slags retoriska ideal som tar sin utgångspunkt i någonting externt i förhållande till själva talen – ett fokus på talarens kvaliteter snarare än talens. Detta kan i sin tur förbindas med ett större forskningsfält som har att göra med övergången från en kultur baserad på *mythos* till en som baseras på *logos*.

Från *mythos* till *logos*

När jag söker efter ”retoriska ideal” i de två pestskildringarna är det inte i avsikt att visa att dessa tal använder sig av sådana språkliga eller dispositionsmässiga grepp eller argumentationsmässiga tekniker som skulle begreppsliggöras under paraplytermen *logos* först senare, hos exempelvis sofisterna eller Aristoteles. Mitt mål är att bygga vidare på Schiappas ovannämnda insikter om riskerna med att projicera sådana senare begrepp på tidigare tal. Jag försöker snarare avtäcka andra typer av föreställningar om vad som utgör föredömliga tal i texterna. Min undersökning anknyter därmed till

vad Wilhelm Nestle och senare forskare talat om som en övergång från en kultur präglad av poesin och de stora berättelserna – vad som brukar kallas för *mythos* – till en kultur som fokuserar på argumentation, rationalitet och förnuft – vad som brukar kallas för *logos*.[20] Schiappa har själv framhållit sådana paralleller.[21] Min undersökning i det följande riktar sig i så fall först mot den kultur som bygger på *mythos*.

Det bör påpekas att *mythos* inte är detsamma som vårt ord ”myt”. *Mythos* var den term som användes för tal, ord och argument innan *logos* tog över dessa funktioner.[22] Men *mythos* var en term med en särskild laddning. Den konnoterade ofta en form av auktoritativt berättande, en typ av framställning med höga anspråk på ett slags absolut sanning om världen i dess helhet och som betraktades som ofelbar. Och därför innefattade *mythos* i hög grad det vi kallar för just ”myter”.[23]

Logos kan i sin tur heller inte jämställas med logik, utan ordet var å ena sidan vidare än *mythos*: *Logos* kunde innefatta språk, ord, argument av en mängd slag – bland annat alla de som tidigare betecknades som *mythos*.[24] Men om *mythos* konnoterade de större berättelserna så konnoterade *logos* snarare de små: de enskilda argumenten, de avgränsade talen. *Logos* var, till skillnad från *mythos,* möjligt att granska, ifrågasätta och kritisera.[25]

Den grundläggande föreställningen om ett övergripande skifte från *mythos* till *logos* har kritiserats och nyanserats på centrala punkter.[26] Det har exempelvis påpekats att förändringen knappast såg likadan ut inom alla diskursiva eller ”vetenskapliga” praktiker (medicin, historieskrivning, filosofi *et cetera*). Den berörde knappast heller alla samhällsklasser, eller män och kvinnor i samma avseende, och det är tveksamt om en sådan förändring spelade särskilt stor roll – eller alls märktes – för utövandet av vardagliga samhälleliga (eller högst intima) aktiviteter.[27] Dessutom har själva kategorierna och deras binära relation ifrågasatts och dekonstruerats utifrån bland annat postmoderna, feministiska och postkoloniala perspektiv.[28]

Men det råder fortfarande relativ konsensus om att någon form av övergång (enkelt uttryckt från *mythos* till *logos* i ovanstående bemärkelser) faktiskt ägde rum i Grekland under dessa århundraden, fastän inte lika entydigt, absolut och genomgripande som tidigare forskare menat.[29] Så sent som 2011 argumenterade William Fowler med stöd i ny forskning att bilden av denna övergång i stort sett ändå förblir giltig – fastän begreppen *mythos* och *logos* är mer överlappande än de tidigare studierna påstod, ingendera epoken är fullt så entydigt ”mytiskt” eller ”rationalistiskt”, och övergången inte är lika absolut, som de tidigaste studierna hävdade.[30] Fowler lägger dessutom till andra centrala aspekter av övergången. Inte minst påpekar han att bägge begreppen särskilt förbands med ett kön: När kvinnor talar i äldre grekisk litteratur så kallas deras tal för *logos*. När männen talar så är det termen *mythos* som används (vilket möjligen kan ses som ett belägg för att kvinnor i högre grad än män förbands med rationalitet i det arkaiska och tidigklassiska Grekland).[31] Detta sätter fingret på något viktigt: tiden före argumentationskonstens födelse, före övergången till dess fokus på *logos* präglades också av en idé att det centrala för ett lyckat tal inte rörde sig om själva *talets* kvaliteter utan det viktiga var snarare vem *talaren* var. Michel Foucault har sålunda beskrivit det skifte som vi talar om här som en övergång mellan två olika sanningsregimer: ”ännu för 500-talets grekiska poeter var den sanna (i ordets starka och positiva bemärkelse) diskursen – alltså den diskurs man respekterade, fruktade och gjorde klokast i att underkasta sig eftersom den var rådande – den diskurs som uttalades av rätt person och enligt erforderlig ritual”, och han fortsätter:

> Men hundra år senare låg den högsta sanningen inte längre i vad diskursen *var* eller i vad den *gjorde* utan i vad den *sade*: det kom en dag när sanningen flyttades från den ritualiserade, verksamma och korrekta yttrandeakten till yttrandet självt, till dess mening, form, ämne och förhållande till sin referent.[32]

Man kan ifrågasätta Foucaults historieskrivning i detaljer, men på ett generellt plan förefaller han mig ha rätt. Min undersökning i det följande syftar till att bidra med ytterligare detaljer och nyanser ifråga om just denna aspekt av övergången från *mythos* till *logos*: utvecklingen från en sanningsregim baserad på den auktoritäre talarens självklara rätt, till en ny sådan regim, baserad på *logos*, på talet, argumentet och på själva yttrandets egen auktoritet. Det är min förhoppning att en förståelse av hur dessa frågor behandlades i det förflutna kan kasta ljus på vår egen samtida coronadebatt.

Retoriska ideal vid pestutbrottet under det trojanska kriget

Vi börjar alltså i *Iliadens* första sång. Den achaiska hären har slagit läger vid stranden utanför Trojas stadsmurar. Under striderna har truppens härförare, Mykenes kung Agamemnon, kidnappat den trojanske Apollonprästen Chryses dotter Chryseis och tagit henne till sin tjänarinna – ett av flera kvinnorov i denna den västerländska civilisationens urtext. Hennes far Chryse har under förnedrande former nekats hennes frigivande, och guden Apollon reagerar med vrede: ”Retad på kungen / spred han i lägret en vidrig pest som skördade många” (1.9–10). Sjukdomen sprider sig genom pilar som guden låter regna över lägret:

> Mulor fällde han först och snabba hundar, men vände
> snart sina vassa pilar direkt mot männen som dräptes
> en efter en, på alla håll sågs likbålen brinna.
> Nio dagar i följd flög Apollons pilar mot hären […]. (1.50–54)

Själva pestförloppet och dess konsekvenser beskrivs inte mer detaljerat än i dessa fyra hexameterrader. Det är pestens orsaker – Agamemnons respektlöshet mot Apollon och hans präst – som intresserar berättaren. Men situationen blir ohållbar. Grekerna kallar till rådslag för att finna en utväg: ett slags mytisk ”coronastrategi” om vi så vill.

Innan vi granskar det meningsutbyte som följer kan det vara värt att påminna om några uppenbara institutionella villkor som präglar denna mytiska situation (och som gör att den skiljer sig från vår liksom från den i Aten som vi ska granska senare). Detta rådslag äger naturligtvis inte rum i en demokratisk folkförsamling. Det är truppens furstar – i synnerhet härföraren Agamemnon – som beslutar i alla frågor som gäller krigets fortsättning, om åtgärder för att avvärja pesten och så vidare. Det är fråga om ett rådslag i ordets ursprungliga bemärkelse, där furstarna just ska lyssna till rådgivare som kan hjälpa dem att fatta kloka beslut. Men i ett visst avseende liknar situationen därmed faktiskt vår samtida, eftersom de folkvalda i den representativa demokratin i normalfallet fattar de politiska besluten på grundval av utredningar och beredningar som förberetts av tjänstemän och specialister. Den svenska coronastrategin, präglad av rådgivning direkt till medborgarna utgör – vi återkommer till detta – därvidlag ett undantag. Det intressanta för vår del är alltså vilka personer som fungerar som rådgivare i detta samtal, och på vilka grunder deras råd accepteras eller förkastas.

Den första som yttrar sig är eposets huvudperson, Achillevs. Han befarar att grekerna ska tvingas återvända hem för att fly undan pesten, men ger till sist rådet att härен måste tillkalla experthjälp:

> […] Kom, låt oss fråga omedelbart en präst eller spåman
> eller en drömuttydare – Zeus har ju ofta i drömmar
> röjt vad gudarna vill – varför Foibos är så förtörnad.
> Är det ett löfte vi glömt eller har vi försummat att offra?
> Kanske med ångande doft av felfria tackor och getter
> kunde vi blidka hans harm, så han vänder det onda ifrån oss.
> (1.62–67)

Situationen kräver exceptionella åtgärder. Det räcker inte med de rådgivare som vanligtvis brukar delta. Upp träder alltså siaren Kalchas, det trojanska krigets Anders Tegnell, för att förklara pestens orsaker och ge råd om hur smittan ska avvärjas. Kalchas är tveksam till att tala: han befarar att hans ord ska väcka Agamemnons vrede, och det är först när Achillevs lovat honom sitt beskydd som han vågar yppa vad han vet. Passagen sätter alltså fingret på en första närmast formell aspekt av *Iliadens* retoriska ideal, nämligen att inte vem som helst äger rätt att tala utan risk för repressalier eller rentav våld.

Kalchas tal är förhållandevis kort – åtta rader – och återberättar endast det som läsaren redan känner genom berättarens ord från sångens inledning: Han pekar ut Agamemnons förnedrande behandling av Chryse och dennes dotter som de utlösande orsakerna och förklarar att pesten kan avvärjas om Agamemnon släpper henne fri. Agamemnon blir rasande över beskedet. Men efter en hård ordväxling med Achillevs, under medlingsförsök av härens kloka man, den åldrige rådgivaren Nestor, meddelar Agamemnon att han

går med på förslaget – om han som ersättning får ta över den unga flickan Briseis som Achillevs i sin tur rövat från trojanerna. Rådslaget är alltså en ganska kaotisk affär, och våldet är hela tiden nära. Men det fungerar. Även om det får följden att Achillevs drar sig tillbaka från striderna för att sura i sitt tält, med kända (katastrofala) följder, så lyssnar Agamemnon till sina rådgivare: Chryseis friges och pesten avvärjs.

Den mest intressanta aspekten av diskussionen ur vårt perspektiv är dock hur lite den handlar om själva innehållet i de tal och inlägg som görs av de fyra deltagarna Achillevs, Kalchas, Agamemnon och Nestor. Fokus i själva texten ligger nämligen nästan genomgående på de deltagandes status, prestige och på deras personliga egenskaper och inbördes relationer. När Agamemnon brister ut i vrede efter Kalchas tal så utmanar han inte på något sätt riktigheten av vad Kalchas sagt. Agamemnon ifrågasätter istället genom att ta upp Kalchas tidigare råd: ”Olycksprofet, när gav du mig sist något glädjande budskap?” (1.106), och genom att påpeka vilken stor äromässig förlust det vore för honom personligen om han lämnade ifrån sig Chryseis. Han har inga synpunkter på riktigheten i Kalchas råd.

Detsamma gäller resten av meningsutbytet. Achillevs inleder samtliga sina tre repliker till Agamemnon med att fokusera på Agamemnons karaktär: ”Ärorike Atrid, i girighet (φῐ̈λοκτέᾰνος) slår du nog alla!” (1.122); ”Genompyrd är du med skamlöshet (ἀναιδείη), och ofattbart sniken (κερδᾰ̈λεόφρων)!” (1.149); ”Hundögda fyllesvin där, i mod är du hjortkalvens like!” (1.225). De termer som Achillevs använder för att beskriva Agamemnons girighet, φιλοκτέανος (filokteanos) och κερδαλεόφρων (kerdaleofrōn) har bägge med en längtan efter egenvinning och ägodelar att göra.[33] Dessutom betecknas han alltså som feg och skamlös.

I Agamemnons repliker till Achillevs ser vi samma mönster. Även

om han kanske inte är lika enveten i sina förolämpningar så inleder han alltid med en kommentar om Achillevs karaktär: ”Å nej, Achillevs, hur djärv och gudalik du än må vara […]” (1.131). Ofta tar Agamemnon, precis som i svaret till Kalchas, fasta på Achillevs tidigare handlingar och på deras tidigare relation:

> Fly du ifall du har lust! Jag har verkligen inte tänkt be dig
> stanna för min skull här! Vid min sida finns andra som gärna
> slåss för min heder och främst då Zeus, den allvise fadern.
> Du är mig mest förhatlig av alla furstar Kroníon
> fostrat – alltid var split dig kärt, och krig och massakrer!
> Råkar du ha lite mod är det bara gudarnas gåva. (1.173–178)

Det viktiga är om och om igen *vem* det är som talar, och hurdan denne är, inte riktigheten och konsekvensen i vad denne säger. Som synes är det ofta talarens feghet och girighet som anförs som skäl för misstro, medan mod och ett snyggt utseende (Achillevs är ”gudalik”) är sådant som talar till deras fördel.

Detsamma gäller för övrigt berättarens förhållande till de deltagande. Siaren Kalchas introduceras med en längre beskrivning:

> Då reste sig Kalchas, siaren, Thestors son bland fågelskådare ypperst.
> Han visste allt om kommande tid och det gångna och nuet
> och med sin spådomskonst som han lärt av Phoibos Apollon
> hade han visat achaierna väg på seglatsen till Troja.
> Klok och besinningsfull hov han upp sin stämma och sade: […].
> (1.68–73)

Som synes fokuserar berättaren på Kalchas kunskaper och inte minst hans tidigare insatser för den grekiska hären. Ordet som Björkesson här översätter med ’klok och besinningsfull’, φρονέων (froneōn), är detsamma som berättaren använder för att karakterisera Nestor just innan han tar till orda:

> […] Då reste sig Pylos’
> store talare, Nestor, berömd för sin klangfulla stämma,
> han från vars tunga orden föll lika ljuvligt som honung.
> Redan hade han sett två släktled försvinna från jorden,
> män som fötts upp i det heliga Pylos med honom,
> och han regerade nu som en konung över ett tredje.
> Klok och besinningsfull tog han ordet och talade till dem: […].
> (1.248–253)

Även här fokuseras som synes på Nestors karaktär, hans klangfulla stämma, hans djupa erfarenheter och hans kloka besinningsfullhet.

De homeriska hjältarna har alla sina epitet som berättaren tillmäter dem allteftersom det passar versen. Agamemnon får inga särskilt smickrande epitet i denna *Iliadens* första sång; hans ord får sin betydelse på närmast formella grunder. Hans ädla härstamning nämns, liksom att han är härskare (”κρείων”; 1.130). Achillevs påpekar att Agamemnon ”berömmer sig av att vara achaiernas främste” (”ἄριστος”; 1.91). Men några direkta kvaliteter utöver dessa formella tillmäter texten inte Agamemnon i *Iliadens* första bok. Achillevs däremot beskrivs bland annat som ”snabbfotad”, ”gudalik”, ”gudarnas älskling” och i en berömd passage i den nionde boken som ”μύθων τε ῥητῆρ᾽ ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων” (”mythōn te rētēr emenai prēchtēra te ergōn”; 9.443). Passagen verkar vara svåröversatt till svenska. Björkesson låter texten tala om att ”lägga väl” sina ”ord” (här är det för övrigt just termen *mythos* som Homeros använder) och att vara ”djärv och beslutsam i handling”, medan Lagerlöf låter

Achillevs vara ”en talare god och en dugande hjälte”. F. T. Murrays engelskspråkiga översättning ligger närmare originalet. Här är Achillevs en ”speaker of words and doer of deeds”. Berättaren har mycket att säga om de medverkandes karaktärsegenskaper, men mycket lite att säga om kvaliteten på det de säger.

De homeriska talen bedöms alltså utifrån talarens egenskaper snarare än själva talens kvaliteter; det gäller både för de karaktärer som själva deltar i handlingen och för själva berättarrösten. De tal som räknas – av berättaren eller av karaktärerna som uppträder i texten – hålls av talare som antingen talar med formell makt, eller som har en etablerad god relation till sina åhörare, som är modiga och inte drivs av egenvinning eller girighet, som är kloka och besinningsfulla – och det skadar inte om de är snygga.[34]

Detta faktum blir blixtbelyst i *Iliadens* andra bok. Här skildras ett händelseförlopp straxt efter pestens slut, när en vanlig soldat, Thersites – lämpligt nog beskriven som ”den fulaste som kommit till Troja” – uppmanar sina vapenbröder att dra sig ur striderna och resa tillbaka till Grekland (2.226). Det har påpekats att Thersites argument är i stort sett desamma som Achillevs förde fram mot Agamemnon i den första boken (att Agamemnon är girig, feg, skamlös och så vidare).[35] Men den här gången har orden en helt annan effekt. Ithakas kung, Odyssevs, en av krigets ledande generaler, blir rasande. Vi bör i sammanhanget påminna oss om att Odyssevs inte bara är kung och en av de ledande heroerna i kriget utan känd för sin list och, som det påpekas gång på gång, sin skicklighet i att tala. Det är – om jag får använda ett anakronistiskt uttryck – en av härens ledande retorikexperter som reagerar (och nu vill jag citera ett längre stycke för att kunna diskutera detaljerna i vad som händer):

Hastigt reste sig då den gudalike Odyssevs
och med en mördande blick gick han skarpt tillrätta med mannen:
”Visst är du slängd i din käft, men du pladdrar svagsint Thersites
Tig nu och akta dig för att ensam utmana furstar!
För att jag nu ska säga dig: uslare kräk än du finns det inget
bland allt det folk som kom till Ilons stad med Atriden.
Ta inte kungars namn i din mun och häv inte skällsord
ur dig, varnar jag dig medan fegt du hoppas på hemfärd!
Ännu vet vi ju inte bestämt hur detta skall sluta
– om vi får vända som segrare hem eller snöpligen slagna.
Så du går på och klandrar Atrevs’ son Agamemnon,
folkens herde bara för det att danaernas hjältar
gett honom skänker i mängd? Du är avundsjuk, ingenting annat!
Men jag vill säga en sak, och den må du tro ska besannas:
kommer jag på dig igen, som nu, med dåraktigt svammel,
då må Odyssevs’ hals inte längre bära hans huvud,
och jag vill aldrig mer bli kallad Telemachos’ fader
om inte omedelbart jag då sliter kläderna av dig,
mantel, kiton och allt som skyler din skam mellan benen
och med försmädliga rapp jagar bort dig, gråtande ynkligt,
från vår församling och ner till de snabba achaiska skeppen.”
Efter de orden gav han Thersites ett slag med sin spira
snett över skuldror och rygg. Denna vred och kurade hop sig
och föll i ymnig gråt; en blödande strimma på ryggen
hade spiran fläkt upp. Han satte sig, vettskrämd,
plågad svårt, och med hjälplös min strök han bort sina tårar.
Fast de ilskna männen brast då ut i gapskratt.
Menande blickar utbytte de och sade varandra:
”Otroligt! Tusen märkliga ting har han utfört, Odyssevs,
både med sluga förslag och som ledande kämpe i kriget,

men vad han gjort bland argiver idag går utanpå allting,
när han täppt till så snabbt den där breda häcklarekäften!
Nu lär den dristige nog inte längre känna sig hågad
att racka ner på kungar igen med skymfliga skällsord."
(2.244–277)

Som synes resulterar Thersites tal i en misshandel som fläker upp ett blödande sår på hans rygg. Varför reagerar Odyssevs med sådan vrede? Vad är det i talet han vänder sig emot? Odyssevs nämner att talet var kränkande mot kung Agamemnon. Han nämner också att Thersites är en skicklig talare; Björkessons översättning "Visst är du slängd i din käft, men du pladdrar svagsint Thersites" innehåller i originaltexten substantivet "ἀγορητής", 'talare', en beteckning som annars vanligen tillmäts den vältalige Nestor.[36] Men hederstiteln spelar uppenbarligen ingen roll här. Snarare är det just faktumet att Thersites alls tagit till orda som retar Odyssevs. Men det är inte rent formella kriterier som gör att Thersites tal inte duger. Varken hans härstamning eller hans formella position i den grekiska hären nämns med ett ord. Odyssevs fokuserar helt på talarens moraliska kvaliteter. Thersites är ett uselt kräk, han är feg och avundsjuk. Retorikexperten Odyssevs har däremot ingenting att säga om själva talet. Hans kritik består i en enda lång *ad hominem*, alltså i vad Aristoteles senare skulle betrakta som en fallasi.[37] Men observera att hans insats möts av jubel av åhörarna. Av allt att döma är det en helt acceptabel kritik som Odyssevs står för. Den går rentav utanpå allting som han tidigare förutsatt sig. *It's the singer, not the song*, som det heter i *Rolling Stones* låt från 1965.

Om och om igen möter vi alltså hos Homeros ett slags retorikkritik vars kärna består i att det är talaren – inte argumenten – som bestämmer talets värde. Det ger ytterligare stöd till Schiappas påpekande om det anakronistiska i sökandet efter *retoriska* mönster – i bemärkelsen tekniskt utformade argument eller strukturer – i de homeriska talen. Dessutom bekräftar min läsning Todd Frobishs generella iakttagelse att *Iliaden* präglas av ett talarideal som har mer att göra med vad Aristoteles skulle kalla för *ethos*, men bidrar med den viktiga distinktionen att det är just talarens *föregående* status och publikens "förutfattade meningar" – som Aristoteles alltså explicit utesluter från sitt retoriska ethosbegrepp – som ständigt fokuseras, i varje fall i rådslagen i *Iliadens* två första sånger.[38] De retoriska ideal som präglar denna text ligger därmed i linje med forskningens betoning av att äldre antika texter präglas av en föreställning om talet som *mythos* – som en form av auktoritativt berättande som i princip inte utsattes för något slags 'argumentationsanalytisk granskning', om det anakronistiska uttryckssättet tillåts.[39] De homeriska talen bedöms faktiskt inte alls med utgångspunkt i själva talen, utan utifrån talarens föregående kvaliteter. De tal som räknas hålls av män med formell makt, som vanligen har en etablerad god relation till åhörarna eller dem som talet berör. Dessa talare är modiga och drivs inte av egenvinning eller girighet; de är kloka och besinningsfulla – och de är snygga. Och det är dessa egenskaper som gör deras tal värda att lyssna till, inte "yttrandet självt, […] dess mening, form, ämne och förhållande till sin referent" för att tala med Foucault.[40]

Retoriska ideal vid pestutbrottet under det Peloponessiska kriget

Vi förflyttar oss nu till kriget mellan Aten och Sparta, en lång konflikt som varade mellan år 431 och 404 före vår tideräknings början. Förhållandet mellan de två staterna hade länge präglats av växande spänningar och bräckliga freder, och i denna historiska situation

höll den atenske statsmannen Perikles ett tal, där han lyckades övertyga atenarna att gå i krig mot de spartanska trupperna. I varje fall var det så om vi får tro historikern Thukydides och hans *Historia om det peloponnesiska kriget* (1.127.3).

Det var däremot på den nordligare halvön Attika som kriget tog sin början. Aten och deras allierade dominerade till sjöss men var betydligt svagare än spartanerna och deras allierade på land. Denna taktiska fördel utnyttjade spartanerna och invaderade snabbt Attika landvägen – och närmade sig Aten. Då beslutade sig stadens ledning för att låta befolkningen söka skydd inom Atens stadsmurar, som bildade ett värn kring Aten och skapade en korridor till den närliggande hamnstaden Pireus. Men belägringen fick katastrofala följder. Under krigets andra år utbröt en pest innanför Atens stadsmurar. Uppemot en fjärdedel av människorna innanför murarna – mellan 75 000 och 100 000 personer – skulle dö i epidemin, många fler insjuknade – Thukydides hörde själv till de drabbade.[41] Den svåra sjukdomen förde med sig oroligheter och protester; ceremoniel och sedvänjor bröt samman: folk låg obegravda på gatorna.[42] Det är alltså reaktionerna på dessa oroligheter som vi nu ska se närmare på.

Men först kan det vara värt att säga något om de formella villkoren för rådgivning och beslutsfattande i det demokratiska Aten. Även här fanns det naturligtvis hinder för vem som hade rätt att yttra sig i folkförsamlingen, det viktigaste politiska organet i den atenska stadsstaten.[43] Det var endast manliga medborgare över 20 år som fick delta, men dessa utgjorde en omfattande grupp på nästan 30 000 personer. Det har beräknats att ett vanligt folkförsamlingsmöte antagligen lockade strax över 6 000 personer – fler om det gällde krig eller andra särskilt viktiga frågor. Varje möte inleddes med böner och andra ceremonier, och därefter ropade en härold

”Vem vill tala?” – och sedan var det alltså i princip fritt fram för var och en av de 30 000 medborgarna att ta till orda.[44]

Det kan också vara värt att påminna om att Atens demokrati fungerade på ett annat sätt än vår. Vi har en representativ demokrati präglad av ett starkt partiväsende, Atens var en direktdemokrati; där fanns inga politiska partier i modern mening utan varje beslut fattades genom omröstning bland medborgarna efter att var och en av dem i princip fått möjlighet att framföra sin mening. Det betyder att varje talare i folkförsamlingen alltså fungerade som en rådgivare i ordets ursprungliga bemärkelse: när Aristoteles benämnde den politiska retoriken med termen συμβουλευτικός (symbouleutikos; 1.3.3; 1358b), ’rådgivande’, så menade han det bokstavligt. Nutida svensk politisk retorik, däremot, handlar generellt om att *legitimera* beslut som förberetts i utskott och på departement. Det är strikt talat bara vart fjärde år som medborgarna fungerar som beslutsfattare (coronapandemins rådgivande presskonferenser utgör i det avseendet en avvikelse och ett slags individualistisk variant av den atenska direktdemokratins politiska retorik).

Till skillnad från i *Iliaden* beskrivs pestens framfart med stor detaljrikedom. Varje symptom, från rodnande hy, dålig andedräkt och hosta till kräkningar, kramper och böldutslag – beskrivs med närmast medicinsk precision (2.49). Likaså redogör Thukydides noggrant för hur samhället och dess institutioner kollapsar under sjukdomens härjningar (2.52). Respekten för lagar och sedvänjor försvinner fullständigt. ”Man hängav sig mer hämningslöst åt sådant som tidigare gjorts i det fördolda”; man sökte ”snabba njutningar”: ”Omedelbar tillfredsställelse och allt som bidrog därtill blev den nya dygden och nyttan. Varken gudsfruktan eller lagar avskräckte längre någon.” (2.53). Så ger Thukydides en noggrann bild av epidemins kroppsliga och sociala konsekvenser. Däremot

betonar han om och om igen att han inte kan säga något om pestutbrottets orsaker:

> Det sägs att den redan tidigare hade brutit ut på många platser, både på Lemnos och annorstädes, men ingen annanstans hade en så dödlig pest dokumenterats förr. Läkarna rådde inte på den eftersom de försökte behandla något som var helt okänt för dem (tvärtom var dödstalen högst just bland läkarna på grund av deras utsatthet), och det gjorde inte heller någon annan mänsklig konst. Alla böner som bads i templen, alla orakelsvar och sådant var lika verkningslösa, och till slut resignerade man inför det onda och gav upp alla försök att undkomma det. […] Andra må säga vad de vill, läkare såväl som lekmän, om hur den kan ha uppkommit och om vilka faktorer som låg till grund för dess förmåga att åstadkomma en sådan enorm förändring av sakernas tillstånd. (2.47–2.48)

Varken läkare, präster eller orakel kan ge någon förklaring, men det är heller inte så att spartanerna medvetet spridit pesten, så som vissa menade under utbrottets början (2.48). Däremot hävdade Thukydides, i en oväntad parallell med vissa uttalanden om den svenska smittspridningen under coronapandemin 2020, att flyktingsituationen förvärrade läget:[45]

> Situationen förvärrades av att det strömmade in människor från landsbygden in till staden. Nykomlingarna hade det särskilt svårt. De hade inga egna hus utan tvingades bo i hyddor i årstidens kvävande hetta, och de dog under fullständigt kaotiska förhållanden. Döende låg kropparna om varandra, och på gatorna, särskilt kring fontänerna, raglade halvdöda människor omkring i jakt på vatten. (2.52)

Men sammantaget fanns det ingen som kunde förklara sjukdomens orsaker. ”Det var verkligen en oförklarlig sjukdom”, sammanfattar han (2.50). Att Thukydides så starkt betonar sjukdomens oförklarlighet skulle kunna läsas som ett slags försvar mot en implicit misstanke om att pesten skulle bero på atenarna själva eller på stadens ledning. Därigenom skänker framställningen legitimitet åt Atens stormaktssträvanden – de är i varje fall ingenting som orsakat pestutbrottet, utan sjukdomen har drabbat många platser i världen (förutom ”Lemnos och annorstädes” nämner Thukydides Etiopien, Egypten, Libyen och ”merparten av Perserriket”; 2.48).

Men för vår del är det viktigaste med Thukydides skildring här att den på förhand förklarar varför det inte är aktuellt att låta någon form av *expert* – varken någon medicinskt kunnig eller någon siare av Kalchas dignitet – framträda eller ens namnges i texten. I det avseendet skiljer sig Thukydides framställning från den hos Homeros: varken läkare eller spåmän har ju några kunskaper som gör det påkallat att låta dem framträda. Här är det istället Perikles ensam som får tala:

> Fullständigt desperata vände sig de nu emot Perikles. Han såg hur nedbrutna atenarna var i den rådande situationen; de betedde sig precis som han hade förutsett. Så han sammankallade ett möte (han var ju fortfarande överbefälhavare) för att mildra deras frustration och på så sätt gjuta nytt mod i dem, lugna dem och återge dem deras självförtroende. (2.59)

Passagen syftar naturligtvis till att skänka Perikles dignitet och auktoritet: Han ser atenarnas desperation, han hade förutsett deras beteende, och han sammankallar till möte för att försöka ge dem något slags tröst. Perikles ges endast denna korta introduktion i

sammanhanget, men han är – som vi ska se om en stund – redan välkänd för Thukydides läsare. När däremot Perikles själv tar till orda är det just hans egen karaktär och den tidigare relationen mellan honom och medborgarna som ställs i blickpunkten. ”Ni är så uppjagade över era egna problem att ni håller på att tappa greppet om vårt samhälles säkerhet”, säger han:

> Ilskan riktas dock bara mot mig, trots att jag lika väl som någon annan förstår och kan förklara vad som måste göras. Jag som älskar mitt land. Som är omutbar. En människa som är full av insikter men saknar förmågan att förmedla dem kunde ju lika gärna aldrig ha haft några alls. Den som har både och, men saknar kärleken till fosterlandet, kommer knappast att ge råd som ligger i det allmännas intresse. Och även om han vore en patriot, men inte stod över pengar, är ju risken att alla hans andra förtjänster skulle kunna köpas och säljas på grund av denna enda lilla brist. Så om ni följde mitt råd att gå i krig för att ni ansåg att jag kanske överträffade många andra i dessa avseenden, vore det helt orimligt att beskylla mig för att ha handlat fel nu. (2.60.5–2.60.7)

Här har det hänt något: Talaren måste äga ”förmågan att förmedla” sina insikter. Thukydides urskiljer alltså ett slags förmåga att tala som central – här finns en idé om att själva talandet är en förmåga i sig själv, bortom talarens övriga karaktärsegenskaper. Men det räcker inte med detta, och huvudsaken är fortfarande något annat: Den pålitlige talaren måste framförallt redan på förhand vara en person med vissa kvaliteter, vissa karaktärsegenskaper. Han måste äga insikter, vara en patriot, stå över pengar – men specialistkunskaper i sjukdomsbekämpning (eller kunskaper om sjukdomens orsaker) är inte en del av detta. Precis som hos Homeros fokuseras talarens tidigare relation till sina åhörare.

I det tal som följer för Perikles fram ett antal argument för att Aten inte ska ge upp kriget – det handlar om att en förlust skulle innebära slaveri och förlusten av ägodelar och det handlar om att Atens flottstyrka är så stor att segern är inom räckhåll. Dessa argument har väckt ett visst intresse hos tidigare forskare, som utifrån skilda teoretiska utgångspunkter tolkat dem som uttryck för Thukydides (eller Perikles) politiska grundsyn.[46] Men jag vill snarare uppmärksamma att Perikles om och om igen återkommer till att atenarna framförallt bör lita på honom på grund av hans karaktär:

> För egen del är jag den jag alltid har varit. Jag har alltid haft samma inställning. Det är ni som har förändrats, och jag vet varför: den övertygelse ni kände i medgång har motgångarna fått er att ifrågasätta, och när viljestyrkan nu sviker framstår min politik som missriktad eftersom den innebär prövningar som ni var och en redan har fått känna av, utan att den ännu har bevisats vara framgångsrik. (2.61)

Han kontrasterar sin egen person mot sina motståndares. Den kapitulation som nu kanske skulle kunna föreslås av ”någon panikslagen politisk nykomling” skulle bara

> leda en stad rakt ned i fördärvet, till och med sin egen om de hade en. Noviser överlever bara om de ställs jämte handlingskraftiga män. De skulle säkert bli pålitliga slavar i en lydstat, men i en härskarstat har de inget att tillföra. […] Låt er alltså inte förledas av sådana ”medborgare”, och rikta inte er ilska mot mig. (2.63–64)

Perikles är (om vi får tro honom själv) ståndaktig och oföränderlig, omutbar, patriotisk och insiktsfull: hans motståndare brister alla i något av dessa avseenden.

Men det är inte bara Perikles själv som får stå för denna uppfattning. Thukydides återkommer också om och om igen till Perikles bakgrund och karaktärsegenskaper. Han presenteras genomgående i verkets första bok som son till Xanthippos, som varit en framstående general under perserkrigen (omtalad bland annat i Herodotos *Historier*, exempelvis 8.131). Perikles framträder som en framgångsrik general till sjöss och till lands (1.111.2; 1.114; 1.116); han beskrivs som ”sin tids mäktigaste man och den som styrde Aten” (1.127.3). En central passage – som uttryckligen handlar om vem som ägde förtroende att få tala i Aten – ger bakgrunden till Perikles berömda tal över de stupade atenarna, en händelse som ägde rum några månader innan pestutbrottet:

> När de har lagts i jord väljer staden ut någon som anses klok och har gott anseende till att hålla ett värdigt lovtal över dem. Efter detta skingras man. Så håller de begravningar, och genom hela kriget följde man denna sed när det krävdes. Över dem som först stupat i kriget valdes Perikles, Xanthippos son, att tala. (2.34.6–8)

Det viktiga här är som synes *vem* som väljs ut för att tala. Det gäller att utse en klok man med gott anseende. Denna princip är dessutom tydligen så viktig att den skulle iakttas under hela kriget (trots de svårigheter och den oreda som pesten skulle orsaka).

I en lång passage, den följer just efter att Perikles lyckats övertyga atenarna att stå ut med kriget trots pestens plågor, förklarar Thukydides att Perikles vunnit ett så starkt förtroende hos Atens medborgare att han i praktiken blivit stadens ledare:

> Tack vare sitt goda anseende och sin klokhet, och det faktum att han hade visat sig vara fullständigt omutbar, kunde Perikles hålla massan i schack med sitt oförställda sätt att tala. Det var han som ledde massan, snarare än den honom, eftersom han aldrig försökte ställa sig in hos den för att få otillbörlig makt, utan tvärtom på grund av sitt anseende kunde han till och med litet vredgat gå emot den. Varje gång han märkte att massan var olämpligt och aggressivt övermodig tyglade han och skrämde den med sina tal, och när den omvänt var ängslig utan orsak ingöt han åter mod i den. Det var en demokrati till namnet, men i själva verket styrde den främste medborgaren. (2.65.8–10)[47]

Återigen betonas Perikles anseende hos massan – det är så grundmurat att han till och med ”lite vredgat [kunde] gå emot den”. Sammantaget är det en nu välbekant solfjäder av egenskaper som Thukydides tillskriver Perikles: att han är omutbar, modig och ståndaktig, klok och högaktad. Vi känner igen dem från rådslaget utanför Troja.

Däremot nämner Thukydides ingenting om Perikles utseende – där skiljer han sig från Homeros. Det gäller nu inte endast Perikles: Jag har inte återfunnit någon enda kommentar om någons utseende i hela Thukydides *Historia* – med undantag för när han beskriver just de pestdrabbades symptom. Thukydides är så ointresserad av allt som har med fysiska attribut att göra att detta faktum i sig har ägnats en vetenskaplig specialstudie.[48] Därvidlag skiljer han sig inte endast från Homeros. Hos historieskrivaren Herodotos beskrivs utseendet hos flera av de skildrade gestalterna relativt ingående.[49] Och föreställningen om att karaktärsegenskaper kunde utläsas ur en människas utseende återkommer i allt från poetiska framställningar till Aristoteles – inte endast i *Fysiognomin*, som har

omstritt författarskap, utan rentav i *Första analytiken* (2.27; 70b). Att fysisk skönhet var en viktig aspekt av förmågan att tala och ge goda råd framkommer också i *Athenarnas statsförfattning*, skriven omkring 430 före vår tideräkning av en okänd författare som brukar gå under namnet ”Den gamle oligarken”. Författaren är kritisk till Atens demokratiska styrelseskick och att de tillåter vem som helst att yttra sig om vad som helst (1.2). De goda och de dåliga medborgarna skiljer sig nämligen åt på väsentliga punkter. De goda är ”de skickligaste och bästa” (1.6) de besitter ”duglighet och kunskaper” (ἀρετη και σοφία; 1.7). De dåliga däremot gör skamliga saker; de är okunniga, odisciplinerade eller rentav ”galna” (1.9), och det är tydligt att de endast agerar med det egna bästa för ögonen (vi kan dra oss till minnes betoningen av omutbarhet hos Thukydides och det ständiga omnämnandet av motståndarens girighet hos Homeros). Men inte endast detta: Den gamle oligarken påpekar i detta sammanhang att atenarna är ovanligt fula – ”Folket där har inte bättre klädsel än slavarna och metoikerna [fast bosatta utlänningar utan medborgarskap] och inte ser de bättre ut.” (1.10) Uppenbarligen är medborgarnas fulhet också ett problem med den politiska diskussionen i Aten.

Thukydides fokuserar också på talarens kvaliteter, inte på talets (men utseendet är alltså, till skillnad från hos hans samtida, ingen viktig aspekt av dessa kvaliteter). Talaren ska vara omutbar, modig och ståndaktig, klok och högaktad, och uppenbarligen är dessa egenskaper viktigare än allt annat. Det betyder att en del av den forskning jag nämnt här ovan (inklusive Harvey Yunis), som ägnat de politiskfilosofiska implikationerna av Perikles sakargument en stor uppmärksamhet kan behöva nyanseras. Till skillnad från hos Homeros är det för Thukydides nödvändigt att äga förmågan att förmedla sina insikter, men det är – precis som hos Homeros – insikterna och karaktärsegenskaperna som väger tyngst; de är i ett slags absolut mening primära. Det är dock viktigt att påpeka att det inte är talarens *ethos* i Aristoteles mening som Thukydides talar om. Visserligen nämner han flera termer som sedan skulle bli centrala i Aristoteles ethosbegrepp (i gravtalet nämner han dessutom explicit *eunioa* som en av medborgarnas centrala egenskaper; 2.40.4), men ständigt handlar det om karaktärsegenskaper som etablerats mellan talaren och åhörarna innan talet hålls – det är ingenting som skapas diskursivt av själva talet; de baseras inte, som hos Aristoteles, på *logos*.

Talaren i den tidiga argumentationsteorin

Om det alltså är talarens (retorns) kvaliteter, hans redan etablerade relation som är viktig för talets framgång, så betyder det att alla anspråk på att lära ut ’konsten att tala’ står inför avgörande svårigheter. Jag kommer närmast att mycket kort skissera tre skilda svar på denna svårighet, tre ”retoriska ideal” som vi möter hos Sofisterna, Sokrates och Aristoteles. Det finns inte utrymme här att utreda dessa med någon precision, utan jag får nöja mig med att antyda i grova drag vad de innebär.

Sofisternas lösning på problematiken framstår vid ett första påseende inte som helt motsägelsefri. Vi möter hos dem en strävan att fokusera diskussionen vid själva talet (*logos*) och vad som krävs för att det ska uppnå sina syften. Sofisterna har förvisso ingen samstämmighet ifråga om vad detta innebär i praktiken. Skillnaderna mellan de typargument som vi möter i den anonyma *Dissoi logoi* och de gorgianska figurernas förtrollande kraft (för att bara nämna två ytterligheter) är naturligtvis avsevärda. Men gemensamt för dem är ändå att de just betonar själva diskursens primat. Det är inte

talarens egenskaper som står i centrum, det är ordens.[50] Men det betyder (med en skenbar paradox) inte att talarens karaktär eller specialistkunskaper förlorar sin betydelse. Vi behöver bara påminna oss sofisternas ständiga löften om att den konst som de lär ut också innebär att de gör sina elever till dygdiga och förträffliga människor. ”[V]ad lär då sofisterna ut om inte vishet och förträfflighet?” frågar sig exempelvis den anonyme författaren i sjätte kapitlet av *Dissoi logoi*. Vi kan också påminna oss hur diskussionen i Platons *Gorgias* kommer att kretsa just kring frågan om Gorgias äger kunskap om dygden och i vilken mån han har förmågan att lära ut den. Att mänsklig förträfflighet eller dygd kan uppfattas som en central del av talekonsten rimmar till synes illa med sofisternas ständiga fokus på argumentationen eller *logos* (men är begripligt mot bakgrund av framställningen av de goda talarna hos Homeros och Thukydides). Till skillnad från hos exempelvis Homeros och Thukydides är dock talekonsten primär. I *Dissoi logois* åttonde kapitel får vi veta att ”Den som kan argumentationskonsten kommer dessutom kunna tala riktigt om allt.” Det betyder att kunskaper i argumentationskonst betraktas som grundläggande också för specialistkunskaper inom specifika områden.

(Den platonske) Sokrates svar på problematiken är naturligtvis komplext och kan inte på något sätt redovisas i sin fullständighet här. Men i ett grundläggande avseende är faktiskt Sokrates enig med den homeriska poesi som han i andra avseenden riktar så stark kritik emot. Även för Sokrates är talarens karaktär och kunskaper primära för vad som skulle räknas som ett gott tal. Vi kan exempelvis minnas *Protagoras*, där Sokrates ironiserar över att specialister tillkallas så snart det är frågor om byggnader eller skeppskonstruktioner, medan diskussionen om viktiga statsangelägenheter lämnas till vanliga smeder, skomakare, köpmän och sjökaptener om vartannat. (319b–319d). Till skillnad från föregångarna är det däremot inte talarens anseende som bör lända honom auktoritet, utan verkliga kunskaper. Platons distinktion mellan *doxa* – som ju inte endast betyder ’försanthållanden’ utan också kan förstås som ’anseende’, ’den åsikt som andra hyser om en person’ eller ’(gott) rykte’ – och *epistēmē*, den verkliga kunskapen, kan delvis därför förstås just som en kritik av det talarideal som vi möter i de äldre texterna.[51] I det avseendet är Sokrates ståndpunkt närmast motsatt både Homeros och Thukydides. De kunskaper som Sokrates efterlyser skulle naturligtvis hos Sokrates mer eller mindre motsvara den sanne filosofens kunskap och karaktär, och han är, till skillnad från Homeros och Thukydides, mindre optimistisk ifråga om i vilken mån hans samtid erbjuder några som helst verkliga exempel på personer som skulle uppfylla sådana ideal (Sokrates själv undantagen, möjligtvis). Men det viktiga här är det generella ideal jag urskiljer – att dessa kunskaper och denna fulländade karaktär – är vad som *borde* ligga till grund för bedömningen av ett tal.

Aristoteles väljer i *Retoriken* en tredje position. Precis som sofisterna betonar han *logos* primat, men som vi såg i de passager som citerades i inledningen här ovan, så menar han samtidigt att karaktären (*ethos*) är ”det mäktigaste övertalningsmedlet”, men att detta måste ”åstadkommas genom talet, och inte genom förutfattade meningar om hurdan talaren är” (1.2.4; 1356a). I motsats till Sokrates, men kanske i linje med vissa av sofisterna, är han också skeptisk till vilken roll expertkunskaper kan ha i den politiska diskussionen:

> Vidare, inte ens om vi har den mest precisa kunskap skulle det vara lätt att övertyga utifrån denna när vi talar inför ett visst slags publik. En vetenskaplig framställning är undervisning, och den kan omöjligen användas här, utan det är nödvändigt att försöka

övertyga och argumentera genom allmängods, så som vi sade även i *Topiken* angående diskussioner med folk i allmänhet. (1.1.12; 1355a)

Det är alltså bland annat mot denna bakgrund som Aristoteles formulerar sin teori om retoriken som en särskild konst:

> Låt retoriken vara en förmåga (*dynamis*) att i varje enskilt fall uppfatta det som kan vara övertygande eller övertalande. Denna uppgift har ingen annan konst. Alla andra konster undervisar och övertygar om sitt ämne, till exempel läkekonsten om det som betingar hälsa och sjukdom, geometri om storheters egenskaper, aritmetik om uträkningar och detsamma gör också övriga konster och vetenskaper. Retoriken tycks kunna uppfatta det övertygande eller övertalande i vad som föreligger. (1.2.1; 1355b)

Aristoteles och sofisternas fokus på själva framställningen, på argumenten och ”det övertygande eller övertalande i vad som föreligger” kan ställas i kontrast till ett äldre ideal där det är talarens anseende som ger yttrandet dess sanningsvärde. Aristoteles och sofisterna skiljer sig i detta avseende från Platon. Medan de förstnämnda fokuserar på ordet, fokuserar Platon faktiskt i detta avseende fortfarande på talaren.

Den antika diskussionen som modell för vår tids pandemidiskussion

I det ovanstående har jag skisserat fem skilda ”retoriska ideal” i bred mening – alltså fem olika uppfattningar om vad som utgör ett gott tal, vilket slags tal som bör tillmätas auktoritet (även om dessa naturligtvis inte fångar komplexiteten och mångtydigheten i de texter – och de tänkare – som jag diskuterat, utan utgör ett slags renodlade extrapoleringar av de specifika resonemang som jag granskat). Det första idealet utgörs av den homeriska diktens närmast ensidiga fokus på talarens rykte och anseende som garant för talets värde. Det andra idealet, som vi möter hos Thukydides, bär med sig det äldre idealets grundläggande fokus på talarens anseende och karaktär (minus utseendets betydelse) men lägger till ett försiktigt erkännande att det dessutom är nödvändigt att äga förmågan att förmedla sina kunskaper – alltså ett slags föreställning om att det existerar en särskild ”talekonstens” förmåga. Hos Platons Sokrates möter vi det tredje idealet: uppfattningen att den gode rådgivaren först och främst måste äga sann kunskap och dygd – och att denna tvärtemot vad föregångarna sagt inte har med anseende att göra, utan snarare består i en sann filosofisk kunskap. Sofisterna står för ett fjärde ideal, och fokuserar istället helt på *logos* (även som förutsättning för kunskap och duglighet). Det femte idealet möter vi hos Aristoteles: Han framför istället idén om *ethos* som ett centralt övertygelsemedel men helt baserat på *logos*.

Dessa fem ideal (vidare undersökningar skulle säkert kunna avslöja fler) innebär en nyansering av uppfattningen om en enkel övergång från *mythos* till *logos*, eller, med Michel Foucaults terminologi, från en typ av sanningsregim till en annan. Inte heller den övergången är – om mina korta iakttagelser är riktiga – fullt så rak och entydig som Foucault antyder, även om hans beskrivning verkar riktig på ett mycket generellt plan. Min undersökning antyder också att en del av forskningen om Thukydides demokratiska ideal kan behöva nyanseras: talarens anseende spelar i varje fall en mer central roll än vad den tidigare forskningen tagit hänsyn till. Undersökningen av de retoriska idealen hos Homeros och Thukydides visar också att det kan finnas skäl att återvända till vissa centrala aspekter i såväl

sofisternas som Platons och Aristoteles tänkande. De äldre texterna erbjuder en viktig bakgrund till hur sofisternas fokus på *logos* hänger ihop med deras anspråk på att lära ut dygd och förträfflighet. De äldre texternas fokus på talarens anseende och tidigare rykte borde i varje fall ge oss anledning att ånyo granska Platons distinktion mellan *doxa* och *epistēmē* – och dess betydelse för retoriken. Dessutom kan de ideal vi möter hos Homeros och Thukydides kasta nytt ljus över Aristoteles teoretisering av begreppet *ethos*.

Men den mångfacetterade diskussionen torde också kunna erbjuda utgångspunkter för en mer detaljerad granskning och kritik av diskussionen om framtagandet av beslut, råd och riktlinjer under den pågående coronapandemin. När exempelvis överläkaren Anders Jansson i en enda debattartikel i *Aftonbladet* för fram synpunkterna att ”det går inte att se på en människa om hon har något att komma med eller ej”, och att varje ”inlägg man gör i en debatt skall granskas och eventuella felaktigheter påpekas”, men också kritiserar sina motståndare för att de yttrar sig ”utan egna sakkunskaper” och för att de ”i flock” har dubbat ”en okränkbar guru till ende sanne uttolkare av världens samlade medicinska vetenskap” så känner vi igen flera av de föreställningar som uttrycktes också i den antika diskussionen. När han fortsätter med att kritisera motståndarsidan för att de utsett ”alla meningsmotståndare till vetenskapens och folkets fiender”, och att deras ståndpunkt ursprungligen är ”vomerad av en skandalsugen proffsbloggare” känner vi igen ytterligare några. När han avslutar sin artikel med att ”Jag anklagar er. Ni har förstört möjligheten till debatt i den viktigaste fråga Sverige ställts inför sedan andra världskriget och ni riskerar därmed människors liv. Ni borde skämmas. Allihop.”[52] – då känner vi igen flera av de tankegångar som vi mötte i den antika retorikdiskussionen. Här har vi något att lära av den.

Referenser

Samtliga grekiska originaltexter har anlitats i de digitala utgåvorna på *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature* , http://stephanus.tlg.uci.edu/. För de anförda översättningarna se respektive verk nedan.

Alford, Elisabeth M. ”Thucydides and the Plague in Athens. The Roots of Scientific Writing”. *Written Communication* 5, no. 2 (1988): 131–153.

Aristoteles. *Fysiognomin*. I Aristotle. *Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible Lines. The Situations and Names of Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias*. [=Loeb Classical Library 307, Aristotle XIV.] Translated by W. S. Hett. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1936.

Aristoteles. *Första analytiken*. Översättning, inledning och kommentarer av Per-Erik Malmnäs. Stockholm: Thales, 2019.

Aristoteles. *Om sofistiska vederläggningar*. I Aristoteles. *De interpretatione. Om Sofistiska vederläggningar*. Översättning och noter Börje Bydén med inledning av Sten Ebbesen. Stockholm: Thales, 2000.

Aristoteles. *Retoriken*. Översättning Johanna Akujärvi. Ödåkra: Retorikförlaget 2013.

Aristoteles. *Topiken*. I Aristotle. *Posterior analytics. Topica*. [=Loeb Classical Library 391, Aristotle II]. Translated by Hugh Tredennick & E.S. Forster. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts & London, 1960.

Bakker, Egbert J. *Poetry in Speech. Orality and Homeric Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 2018.

Beard, Mary. *Women & Power. A Manifesto*. London: Profile Books, 2017.

Bengtsson, Erik. *The Epistemology of Rhetoric: Plato, Doxa and Post Truth*. Diss., Uppsala: Department of Literature, Uppsala University, 2019.

Buxton, Richard. ”Introduction”. In *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Edited by Richard Buxton, 1–21. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Calmfors, Lars. ”Politiker – inte Folkhälsomyndigheten – behöver ta täten i coronabekämpningen”, *Dagens nyheter*, 3 mars, 2020, https://www.dn.se/ledare/lars-calmfors-politiker-inte-folkhalsomyndigheten-behover-ta-taten-i-coronabekampningen/, hämtad 06.05.2020.
Chichi, Graciela Marta. ”The Greek Roots of the Ad Hominem-Argument”. *Argumentation* 16 (2002): 333–348.
Connors, W. Robert. *Thucydides*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
Dahl, Amanda. ”Utmaning för myndigheterna att få folket att följa instruktioner”, *Dagens nyheter*, 6 maj, 2020. https://www.dn.se/nyheter/sverige/utmaning-for-myndigheterna-att-fa-folket-att-folja-instruktioner/, hämtad 06.05.2020.
Edmunds, Lowell & Richard Martin. ”Thucydides 2.65.8: ελευθερως”. *Harvard Studies in Classical Philology* 81 (1977): 187–193.
Enos, Richard Leo. *Greek Rhetoric Before Aristotle*. Anderson, SC: Parlor Press, 2012.
Fingerle, Anton. *Typik der homerischen Reden*. Diss., München: Ludwig-Maximilians Universität, 1939.
Finley, Moses Israel. ”Athenian Demagogues”. *Past & Present* 21 (1962): 3–24.
Foster, Edith. *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*. Cambridge et al: Cambridge University Press, 2010.
Foucault, Michel. *Diskursens ordning. Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*. Översättning Mats Rosengren. Stockholm/Steghag: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 1993.
Fowler, William. ”Mythos and Logos”. *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011): 45–66.
Frobish, Todd S. ”An Origin of a Theory: A Comparison of Ethos in the Homeric *Iliad* with that Found in Aristotle’s *Rhetoric*”. *Rhetoric Review* 22, no. 1 (2003): 16–30.
From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought. Edited by Richard Buxton. Oxford: Oxford University Press, 1999.
Griffin, Jasper. ”The Speeches”. *The Cambridge Companion to Homer*. Edited by Robert Fowler, 156–168. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hansen, Mogens Herman. *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
Hansen, Mogens Herman. ”The Number of Rhetores in the Athenian Ecciesia, 355–322 B.C.”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 25, no. 2 (2004): 123–155.
Herrick, James. *The History and Theory of Rhetoric*. Boston: Allyn & Bacon, 2008.
Homer. *Iliad, Volume I: Books 1–12*. Translated by A. T. Murray. Revised by William F. Wyatt. [=Loeb Classical Library 170.] Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924.
Homeros. *Iliaden*. Från grekiskan av Erland Lagerlöf. Bearbetning och inledning av Gerhard Benz. Stockholm: Wahlstöm och Widstrand, 1999.
Homeros. *Iliaden*. Tolkad och kommenterad av Ingemar Björkesson. Stockholm: Natur och kultur, 1990.
Hornblower, Simon. ”’What Alkibiades Did and Suffered’ – But Not What He Looked Like: Physical Appearance in the Ancient Greek Historians”. *Syllecta Classica* 27 (2016): 93–107.
Iordanoglou, Dimitrios & Johan Tralau. ”Kvinnodomstolen”. *Anekdot. Det digitala bildningsmagasinet*. [Saknar utgivningsår], https://anekdot.se/essa/kvinnodomstolen/, hämtad 21.11.2020.
Jansson, Anders. ”Jag anklagar er för att tysta coronadebatten”. *Aftonbladet*, 21 april, 2020, https://www.aftonbladet.se/debatt/a/kJr5b6/jag-anklagar-er-for-att-tysta-coronadebatten, hämtad 31.05.2020.
Kagan, Donald. *The Archidamian War*. Ithaca: Cornell University Press, 2 ed., 1987.
Karp, Andrew J. ”Homeric Origins of Ancient Rhetoric”. *Arethusa* 10 (1977): 237–58.
King, Helen & Jo Brown. ”Thucydides and the Plague”. In *A Handbook to the Reception of Thucydides*. Edited by Christine Lee, 449–473. Neville Morley et al. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2015.
Knudsen, Rachel Ahern. *Homeric Speech and the Origins of Rhetoric*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.
Lane, Melissa. ”The Origins of the Statesman–Demagogue Distinction in and after Ancient Athens”. *Journal of the History of Ideas* 73, no. 2 (2012): 179–200.

Lindqvist, Janne. ”Efterord: Sofisterna och den nya argumentationskonsten”. I *Sofisterna*. Översättning, kommentarer och förord av Dimitrios Iordanoglou, 205–231. Stockholm: Ruin, 2017.
Lohmann, Dieter. *Die Komposition der Reden in der Ilias*. Berlin: De Gruyter, 1970.
Lindberg, Anders. ”Lita på läkare, inte på nätets åsiktsmaskiner”. *Aftonbladet*, 15 mars, 2020. https://www.aftonbladet.se/ledare/a/QoAWj4/lita-pa-lakare-inte-pa-natets-asiktsmaskiner, hämtad 06.05.2020.
Littman, Robert J. ”The Plague of Athens: Epidemiology and Paleopathology”. *The Mount Sinai Journal of Medicine* 76 (2009): 456–467.
LSJ=*The Online Lidell-Scott-Jones Greek Lexicon*, http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj.
Ludvigsson, Jonas F. ”Så har Sveriges coronastrategi framstått under åtta månader”. *Läkartidningen*, 23 november, 2020. https://lakartidningen.se/klinik-och-vetenskap-1/kommentar/2020/11/sa-har-sveriges-coronastrategi-framstatt-under-atta-manader/, hämtad 27.11.2020.
Martínez, Javier. ”Political Consequences of the Plague of Athens”. *Graeco-Latina Brunensia* 22, no. 1 (2017): 135–146.
Most, Glenn. ”From logos to mythos”. *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Edited by Richard Buxton, 25–47. Oxford: Oxford University Press, 1999.
Nagy, Gregory. *Homer the Preclassic*. Berkeley: University of California Press, 2012.
Nestle, Willhelm. *Vom Mythos zum Logos. die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Kröner, 1940.
Ober, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
Orwin, Clifford. *The Humanity of Thucydides*. Princeton, NJ: Princeton Univesity Press, 1994.
Pelling, Christopher. ”Aristotle’s *Rhetoric*, the *Rhetorica and Alexandrum*, and the Speeches in Herodotus and Thucydides”. In *Thucydides and Herodotus*. Edited by Edith Foster & Donald Lateiner, 281–312, Oxford et al.: Oxford University Press, 2012.

Pseudo-Xenofon. *Athenarnas statsförfattning*. I Aristoteles och Pseudo-Xenofon *ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, Om Athenarnas statsförfattning*. Med översättning och noter av Staffan Wahlgren, 152–179. Jonsered: Paul Åströms förlag, 2001.
Raaflaub, Kurt, Simon Harrison & Melissa Lane. ”Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece”. In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Edited by Christopher Rowe & Malcolm Schofield, 23–59. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Ritchie, Shawna. ”Political Myth and Action in Pericles’ Funeral Oration”. *Innovations. A Journal of Politics* 8, (2008–2009): 73–85.
Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
Snell, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claaszen & Goverts, 1946.
Spence, Iain. G. ”Perikles and the Defence of Attika during the Peloponnesian War”. *The Journal of Hellenic Studies* 110 (1990): 91–109.
Thukydides. *Historia om det peloponnesiska kriget*. Citeras ur Thukydides. ”Pesten i Aten och Perikles epidemiska tal”. Översättning av Dimitrios Iordanoglou. *Rhetorica Scandinavica* 80 (2020): 44–49. [Samtliga de citerade översättningar ur Thukydides text som inte ingår i detta urval har också gjorts av Dimitrios Iordanoglou (opublicerad)].
Timmerman, David M., Edward Schiappa & Wilfred E. Major. ”Terms of Art and Inferring Theory: When Did the Parts of a Speech Become Formalized?”. *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*, ed. David M. Timmerman & Edward Schiappa, 137–170. Cambridge: Cambridge University Press 2010.
Toohey, Peter. ”Epic and Rhetoric”. *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Edited by I. Worthington, 153–75. London: Routledge, 1994.
Tsakmakis, Antonis. ”Speeches”. *The Oxford Handbook of Thucydides*. Edited by Sara Forsdyke, Edith Foster, & Ryan Balot, 267–280. Oxford: Oxford University Press, 2017.
Usher, Stephen. *Greek Oratory: Tradition and Originality*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Walker, Jeffrey. ”Rhetoric and Poetics”. In *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*. Edited by Michael J. MacDonald, 85–94. Oxford: Oxford University Press, 2020.
Walton, Douglas. ”Argumentation Schemes and Historical Origins of the Circumstantial Ad Hominem Argument”. *Argumentation* 18 (2004): 359–368.
West, Martin L. ”The Date of the ’Iliad’”. *Museum Helveticum* 52, no. 4 (1995): 203–219.
Vernant, Jean Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Mythes et religions 45. Paris: Presses Universaires de France, 1962.
Vernant, Jean Pierre. *Mythe et société en Grèce ancienne*, Textes à l’appui, Paris: Maspero, 1974.
Yunis, Harvey. *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1996.
Zangana, Beri. ”Tegnell om uttalandet: ’Det var olyckligt’”, *Aftonbladet*, 4 december, 2020. https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/gW3E1A/tegnell-om-uttalandet-det-var-olyckligt, hämtad 07.12.2020.

Noter

1 Tack till Dimitrios Iordanoglou som både bistått med översättningar från grekiskan enkom för denna text och insiktsfulla kommentarer till en tidigare version av texten. Ett tack också till den anonyma fackgranskare som pekade ut oklarheter i texten och därmed hjälpte mig att förtydliga den på några centrala punkter.

2 Professorn och barnläkaren och Jonas F Ludvigsson, refererade debattens huvudlinjer i en artikel i *Läkartidningen*. Jonas F Ludvigsson, ”Så har Sveriges coronastrategi framstått under åtta månader”, *Läkartidningen*, 23 november, 2020, https://lakartidningen.se/klinik-och-vetenskap-1/kommentar/2020/11/sa-har-sveriges-coronastrategi-framstatt-under-atta-manader/, hämtad 27.11.2020.

3 Lars Calmfors, ”Politiker – inte Folkhälsomyndigheten – behöver ta täten i coronabekämpningen”, *Dagens nyheter*, 3 mars, 2020, https://www.dn.se/ledare/lars-calmfors-politiker-inte-folkhalsomyndigheten-behover-ta-taten-i-coronabekampningen/, hämtad 06.05.2020. Calmfors tar en tydlig ställning för att besluten i första hand bör fattas på en ”politisk nivå”, och inte av experterna, medan exempelvis Anders Lindberg på *Aftonbladets* ledarsida har intagit motsatt ställning (Anders Lindberg, ”Lita på läkare, inte på nätets åsiktsmaskiner”, *Aftonbladet*, 15 mars, 2020, https://www.aftonbladet.se/ledare/a/QoAWj4/lita-pa-lakare-inte-pa-natets-asiktsmaskiner, hämtad 06.05.2020.).

4 Amanda Dahl, ”Utmaning för myndigheterna att få folket att följa instruktioner”, *Dagens nyheter*, 6 maj, 2020, https://www.dn.se/nyheter/sverige/utmaning-for-myndigheterna-att-fa-folket-att-folja-instruktioner/, hämtad 06.05.2020.

5 Alla grekiska originaltexter har anlitats i de digitala utgåvorna *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, http://stephanus.tlg.uci.edu/. För översättningar se referenser. Homeros citeras, om ej annat anges, i Björkessons övers.

6 De texter som brukar attribueras till Homeros – särskilt *Iliaden* och *Odyssén* – är svårdaterade, men enligt traditionella bedömningar kan de dateras till allra tidigast under det åttonde århundradet före vår tideräkning – troligen senare. Martin L West, ”The Date of the ’Iliad’”. *Museum Helveticum* 52, no. 4 (1995): 203–219. Bland senare inflytelserika forskare som velat datera texten ännu senare bör särskilt nämnas Gregory Nagy, som i *Homer the Preclassic* (Berkeley: University of California Press, 2012), 312, argumenterar för att texterna kom att integreras till någon form av enhet först under 500-talet före vår tideräkning.

7 Homeros citeras i Aristoteles *Retoriken* vid fler än tjugo tillfällen, i Quintilianus *Institutio oratoria* vid fler än fyrtio. Perikles omnämns ett par gånger i Platons *Faidros*, tio gånger i *Gorgias*, en dryg handfull tillfällen i Aristoteles *Retoriken*, fyra tillfällen i Ciceros *De Oratore*, och ungefär lika många i Quintilianus *Institutio oratoria* för att bara ge några exempel.

8 Det första kapitlet i Richard Leo Enos *Greek Rhetoric Before Aristotle* (Anderson, SC: Parlor Press, 2012), 21, heter just ”The Homeric

Mentality and the Invention of Rhetoric". Och Homeros är den första författare som nämns när James Herrick tecknar retorikens historia i *The History and Theory of Rhetoric* (Boston: Allyn & Bacon, 2008), 32.

9 Ett tidigt exempel på denna typ av Homerostolkning är Anton Fingerle, *Typik der homerischen Reden* Diss. (München: Ludwig-Maximilians Universität, 1939). Här kan också nämnas Dieter Lohmann, *Die Komposition der Reden in der Ilias* (Berlin: De Gruyter, 1970). Men det forskningsfält som ägnats tal och talare i den homeriska epiken är enormt, och det finns ingen möjlighet att redogöra ens för dess huvuddrag här; för en översikt över de homeriska talen, med en hänvisning till ytterligare centrala tidigare forskningsinsatser se exempelvis Jasper Griffin, "The Speeches", in *The Cambridge Companion to Homer*, ed. Robert Fowler (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 156–168. Griffins framställning innehåller dessutom en längre diskussion om just talen under pestutbrottet i *Iliadens* första bok, som jag behandlar här. För en ny översikt över studiet av det trettiotal tal som återges hos Thukydides se Antonis Tsakmakis, "Speeches," in *The Oxford Handbook of Thucydides*, ed. Sara Forsdyke, Edith Foster, & Ryan Balot (Oxford: Oxford University Press, 2017), 267–280.

10 Andrew J. Karp, "Homeric Origins of Ancient Rhetoric," *Arethusa* 10 (1977): 237–58. Peter Toohey, "Epic and Rhetoric," in *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington (London: Routledge, 1994), 153–75. Ett någorlunda sentida exempel är Stephen Usher, *Greek Oratory: Tradition and Originality* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 2. Ett nästan parodiskt tydligt exempel på detta är Rachel Ahern Knudsens *Homeric Speech and the Origins of Rhetoric* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014).

11 Exempelvis David M. Timmerman, Edward Schiappa & Wilfred E. Major, "Terms of Art and Inferring Theory: When Did the Parts of a Speech Become Formalized?" in *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*, ed. David M. Timmerman, Edward Schiappa (Cambridge: Cambridge University Press 2010), 137–170.

12 Jeffrey Walker, "Rhetoric and Poetics", in *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies,* ed. Michael J. MacDonald (Oxford: Oxford University Press, 2020), 85–94; Egbert J. Bakker, *Poetry in Speech. Orality and Homeric Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 2018).

13 Se exempelvis Christopher Pelling, "Aristotle's *Rhetoric*, the *Rhetorica and Alexandrum*, and the Speeches in Herodotus and Thucydides", in *Thucydides and Herodotus*, ed. Edith Foster & Donald Lateiner (Oxford et al.: Oxford University Press, 2012), 281. Vissa forskare har velat lyfta fram paralleller mellan Thukydides ofta antitetiska framställning (där olika röster och uppfattningar ställs mot varandra och enskilda tal pragmatiskt anpassas efter konkreta historiska situationer) och vissa sofisters idéer om de motsatta argumentens värde och relevans, se Clifford Orwin, *The Humanity of Thucydides* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 6–7. För ett exempel se Tsakmakis "Speeches", 279.

14 Exempel på det förstnämnda är Edith Foster, *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism* (Cambridge et al: Cambridge University Press, 2010), 204–220 samt Donald Kagan *The Archidamian War* (Ithaca: Cornell University Press, 2 utg., 1987), 85–90 där Kagan bland annat uppmärksammar hur Perikles tredje tal i högre grad än de föregående uttrycker expansionistiska och imperialistiska tankegångar, något Kagan tolkar som ett strategiskt svar på det desperata tillståndet i pestens följd. Bland exemplen på det senare kan nämnas W. Robert Connors *Thucydides* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984), 52–78. För en generell presentation av receptionen av Thukydides pestskildring se Helen King & Jo Brown, "Thucydides and the Plague", in *A Handbook to the Reception of Thucydides*, ed. Christine Lee, Neville Morley et al. (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2015) 449–473. Pesttalet behandlas vanligtvis kortfattat i anslutning till utförligare tolkningar av Perikles övriga tal – framförallt hans berömda "Gravtal över de stupade atenarna". Till och med en studie som explicit vill anlägga retoriska perspektiv på "Thucydides and the Plague of Athens" ägnar denna undersökning åt att jämföra Thukydides beskrivning av pestutbrottet med just Perikles liktal – inte det tal han håller med anledning av epidemin. Elisabeth M. Alford, "Thucydides and the Plague in Athens. The Roots of Scientific Writing", *Written Communication* 5, no. 2 (1988): 131–153.

15 Orwin, *The Humanity of Thucydides*, 20. Detsamma kan för övrigt

sägas om kritiken av Orwins tolkning i Shawna Ritchie, ”Political Myth and Action in Pericles’ Funeral Oration”, *Innovations. A Journal of Politic*s 8 (2008–2009): 73–85.

16 Temat diskuteras explicit i bland annat Josiah Obers *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1989). Dessutom finns det en utvecklad forskning om själva de formella förutsättningarna för vem som kunde agera som talare, i den grekiska stadsstaten, exempelvis Mogens Herman Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State* (Oxford: Oxford University Press, 2006) samt ”The Number of Rhetores in the Athenian Ecciesia, 355–322 B.C.”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 25, no. 2 (2004): 123–155. Till det kommer studier av vilka slags talare som generellt sågs som tillräkneliga i det demokratiska Aten. En viktig föregångare här är Moses Israel Finley, ”Athenian Demagogues”, *Past & Present* 21 (1962): 3–24, även om Finleys resultat på senare tid också utsatts för skarp kritik. Se exempelvis Melissa Lane, ”The Origins of the Statesman–Demagogue Distinction in and after Ancient Athens”, *Journal of the History of Ideas* 73, no. 2 (2012):179–200.

17 Todd S. Frobish, ”An Origin of a Theory: A Comparison of Ethos in the Homeric *Iliad* with that Found in Aristotle’s *Rhetoric*”, *Rhetoric Review* 22, no. 1 (2003): 16–30.

18 Harvey Yunis, *Taming Democracy*. *Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1996), 85.

19 Yunis *Taming Democracy*, 85.

20 Det finns många som menat att perioden präglas just av en sådan övergång från *mythos* till *logos*. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Hamburg: Claaszen & Goverts, 1946) är ett exempel. Jean Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Mythes et religions 45 (Paris: Presses Universaires de France, 1962) är ett annat. Se även Jean Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Textes à l’appui (Paris: Maspero, 1974). Denna historieskrivning är ändå starkast förknippad med Willhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*. *Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (Stuttgart: Kröner, 1940).

Det är förstås lätt att se hur idéerna enkelt gifter sig med de ideologiska föreställningar om uppkomsten av en särskilt högtstående rationell – och västerländsk! – kultur i det antika Grekland som präglade Tyskland vid den tiden, även om det har påpekats att Nestle själv inte var nazist och av allt att döma ville se sin bok som ett slags motgift mot samtida villfarelser. Såväl Snell som Vernant riskerade rentav sina liv i kampen mot nazismen. Se William Fowler, ”Mythos and Logos”, *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011): 48.

21 Edward Schiappa, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 30–32.

22 I Björkesons svenskspråkiga version av *Iliaden* översätts ordet bland annat som ”maning” (1.220) ”råd” (1.273), och – just det – ”tal” (2.282). Och termen används till och med när det är tal om ”hårda och kränkande ord [*mythos*]” (1.25 och 1.379).

23 Se särskilt Fowler, ”Mythos and Logos”. För betydelsen av ordet *mythos* se *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* [Hädanefter: LSJ], s.v. ”μῦθος”, http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj.

24 LSJ, s.v. ”λόγος”.

25 Fowler, ”Mythos and Logos”.

26 Se exempelvis bidragen i konferensvolymen *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. Richard Buxton (Oxford: Oxford University Press, 1999), där denna kritik både redovisas och vidareutvecklas.

27 Richard Buxton, ”Introduction”, in *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. Richard Buxton (Oxford: Oxford University Press, 1999), 4–5.

28 Buxton ”Introduction,” 9–13.

29 Se exempelvis Glenn Most, ”From logos to mythos”, in *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. Richard Buxton (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25–26.

30 Fowler, ”Mythos and Logos”.

31 Fowler, ”Mythos and Logos”, 53. Detta kan förbindas med den forskning som presenterats av Johan Tralau och Dimitrios Iordanoglou,

som också visar att rationalitet och logik – ja argumentation i vår moderna mening – i den förklassiska litteraturen ofta var något som förbands med just kvinnor. Dimitrios Iordanoglou & Johan Tralau, ”Kvinnodomstolen”, *Anekdot*. *Det digitala bildningsmagasinet* ([saknar utgivningsår]), https://anekdot.se/essa/kvinnodomstolen/, hämtad 21.11.2020.

32 Michel Foucault, *Diskursens ordning*. *Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*, övers. Mats Rosengren (Stockholm/Steghag: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 1993), 11–12.

33 LSJ, s.v. ”φιλοκτέανος” och ”κερδαλεόφρων”.

34 Talarna i de passager jag analyserar är samtliga män, men att manligt kön också är en viktig aspekt av talarens pålitlighet i den homeriska epiken demonstreras tydligt i Mary Beard, *Women & Power*. *A Manifesto*, (London: Profile Books, 2017).

35 Kurt Raaflaub, Simon Harrison, & Melissa Lane, ”Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece”, in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. Christopher Rowe & Malcolm Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 30–31.

36 LSJ, s.v. ”ἀγορητής”.

37 Aristoteles använder naturligtvis inte de latinska termerna *ad hominem* och *fallacia*, men själva identifikationen av (den eristiska) tekniken att attackera motståndarens karaktär snarare än hennes argument beskrivs i Aristoteles *Topiken* (tekniken identifieras i 8.10; 161a2–4 och diskvalificeras som giltigt argument i hela passagen 8.10–11; 161a1–23), och – fast detta är mer omstritt – även i *Om sofistiska vederläggningar* (exempelvis 174b.19–23). Se vidare Graciela Marta Chichi, ”The Greek Roots of the Ad Hominem-Argument”, *Argumentation* 16 (2002): 335. För en kritik av tolkningen att detta gäller även passagen i *Om sofistiska vederläggningar* se Douglas Walton, ”Argumentation Schemes and Historical Origins of the Circumstantial Ad Hominem Argument”, *Argumentation* 18 (2004): 360–361.

38 Frobish, ”An Origin of a Theory”, 16–30.

39 Fowler, ”Mythos and Logos”. LSJ, s.v. ”μῦθος”.

40 Foucault, *Diskursens ordning*, 12.

41 Robert J. Littman, ”The Plague of Athens: Epidemiology and Paleopathology”, *The Mount Sinai Journal of Medicine* 76 (2009): 456–467.

42 Javier Martinez, ”Political Consequences of the Plague of Athens”, *Graeco-Latina Brunensia* 22, no. 1, (2017): 135–146.

43 Vid sidan om folkförsamlingen (*ekklēsia*) fanns också det så kallade rådet (*boulē*) och olika typer av domstolsförfaranden (*dikasteria*). I dessa var deltagarantalet vanligtvis (mycket) lägre, men deltagarna utsågs genom lottning ur hela den grupp av medborgare som utgjorde folkförsamlingen. För en noggrann genomgång av de politiska och institutionella förhållandena i den grekiska stadsstaten se Hansen, *Polis*.

44 Hansen ”The Number of Rhetores,”, 127–128.

45 Statsepidemiologen Anders Tegnell menade exempelvis i ett uppmärksammat uttalande i *SVT* att ”invandrare har varit väldigt drivande” i smittspridningen, ett uttalande han senare tog tillbaka (se exempelvis Beri Zangana, ”Tegnell om uttalandet: ’Det var olyckligt’,” *Aftonbladet*, 4 december, 2020. https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/gW3E1A/tegnell-om-uttalandet-det-var-olyckligt , hämtad 07.12.2020.

46 Foster, *Thucydides*, 204–220; Kagan, *The Archidamian War*, 85–90; Connors, *Thucydides*, 52–78.

47 En diskussion om vissa översättningsdetaljer i ovanstående passage, och hur den kan tolkas som en hyllning till ett ”aristokratiskt element” i Atens konstitution – och därmed ge stöd för min generella tolkning att det framförallt är talarens karaktär som är central för Thukydides (inte talets eller argumentens) – återfinns i Lowell Edmunds & Richard Martin, ”Thucydides 2.65.8: ελευθερως”, *Harvard Studies in Classical Philology* 81 (1977): 187–193.

48 Simon Hornblower, ”’What Alkibiades Did and Suffered’ – But Not What He Looked Like: Physical Appearance in the Ancient Greek Historians”, *Syllecta Classica* 27 (2016): 93–107.

49 Hornblower, ”’What Alkibiades Did and Suffered’”, 98–99.

50 Janne Lindqvist, ”Efterord: Sofisterna och den nya argumentationskonsten” i *Sofisterna*. Översättning, kommentarer och förord av Dimitrios Iordanoglou (Stockholm: Ruin, 2017), 229.

51 För betydelserna av doxa, se LSJ, s.v. ”δόξα”. För en mer nyanserad diskussion om förhållandet mellan det platonska begreppet *doxa* och ’anseende’ eller ’rykte’ se Erik Bengtsson, *The Epistemology of Rhetoric: Plato, Doxa and Post Truth* (diss. Uppsala: Department of Literature, Uppsala University, 2019), 66–73.

52 Anders Jansson, ”Jag anklagar er för att tysta coronadebatten”, *Aftonbladet*, 21 april, 2020, https://www.aftonbladet.se/debatt/a/kJr5b6/jag-anklagar-er-for-att-tysta-coronadebatten, hämtad 31.05.2020.

—Jon Viklund—Den politiska hanteringen av sorg i coronakrisen—

Berättelser och ritualer i demonstrativ politisk retorik

Den här artikeln undersöker två svenska politikers berättelser om sorg och tröst under coronakrisen. I takt med att fler och fler insjuknade under våren och hösten 2020, och med att dödstalen steg till nivåer som utmärkte Sverige i internationella jämförelser, blev den känslomässiga responsen på krisen en politisk fråga. Borde inte politikens främsta företrädare reagera på detta nationella trauma? I såväl inhemsk som utländsk media skapades vidare under våren en bild av den svenska strategin som känslokall – makten över strategin hade enligt dess kritiker förts över till tjänstemän som reducerade döden till siffror. I debatten ställdes svensk social ingenjörskonst i motsats till ett individcentrerat perspektiv där varje dödsfall var en tragedi.[1] Det var alltså också från en strategisk synpunkt angeläget att visa upp en motbild.

I det följande undersöker jag hur två svenska politiker talar om sorg och tröst som en respons på krisen. Undersökningen syftar till att fördjupa förståelsen av de retoriska former och symboliska manifestationer som kommer till uttryck i denna demonstrativa retorik. Vid sidan av den deliberativa retorik som vi vanligtvis kopplar till politik och demokrati – frågor om policybeslut och framtida vägval som måste debatteras – står den demonstrativa och ceremoniella retoriken, som snarare vill skapa gemenskap kring känslor och värden som ligger i tiden.[2] Den demonstrativa retoriken är därigenom en central del av politiken, dels eftersom den förhandlar de grundläggande värderingar och attityder som i slutändan ligger till grund för människors handlade, dels eftersom den kan fungera som krishantering i svåra politiska situationer.[3] Istället för att deliberera, *visar den upp* genom ceremoniella tal, ritualer och berättelser. Jag vill alltså undersöka de narrativa och rituella funktionerna, och dessutom rikta ljuset på hur litteraturen brukas i de demonstrativa

talen. Efter inledningen följer två avsnitt där dessa begrepp diskuteras varefter analyserna av talen följer.

Det senaste året har två politiker utmärkt sig i vad man kan beskriva som den emotionella krishanteringen. Den ena är talmannen Andreas Norlén som den 17 juni 2020 omvandlade riksdagens sedvanliga sommaravslutning till en annorlunda ceremoni, en ”minnesstund för pandemins offer”. Senare på året deltog han i svenska kyrkans nationella minneshögtid i Uppsala domkyrka med ett förinspelat tal från riksdagen. Den andra är Stefan Löfven som i egenskap av regeringschef förväntades ta på sig den mera abstrakta uppgiften att moraliskt vägleda nationen. Vid sidan av sina många tal till allmänheten, bland annat två ”tal till nationen”, höll han också ett anförande på allhelgonaafton, den 31 oktober, där han talade om det tunga året 2020. ”I dag”, rapporterade *Aftonbladet*, ”håller Stefan Löfven ett tal till Sverige, där han pratar om den sorg som uppstår när man förlorar någon”.[4] Tidningens ickepolitiska framing reser frågor om just de politiska dimensionerna i talen. Vilka symboliska uttryck används i talet om sorg och tröst, dessa privata känslor som samtidigt är kopplade till det nationella traumat och den politiska krisen? Vilka retoriska funktioner har narrativ och ritualer i dessa tal och hur fungerar de som svar på coronakrisen?

Narrativ i politisk retorik

Retorisk forskning har länge pekat på berättelsens centrala roll i politisk kommunikation. Begreppet berättelse eller narrativ används i skilda betydelser, vilket är ofrånkomligt: politiker anspelar på berättelser, de berättar och de konstruerar en förståelse av en situation som i allt väsentligt är narrativ. Här skiljer jag därför på dels ”stora berättelser” som underliggande idéer i talen, dels berättelser som manifesterar sig i texten, dels narrativa fragment, alltså benämningar och ordval som antyder en narrativ förståelse av en situation. Jag lyfter till sist fram den grundläggande konstitutiva funktion som utmärker politiska narrativ.

Med de stora berättelserna (*master narratives*, *meta-narratives*) åsyftas vanligen större skeenden som är socialt, kulturellt och ideologiskt förankrade i det allmänna medvetandet.[5] Berättelsen om folkhemmet och den svenska välfärdsstatens uppkomst skulle kunna vara exempel på en sådan berättelse som är igenkännbar och kan tas i bruk även genom blotta anspelningar och enskilda ordval. Att tydliggöra sådana berättelser är väl också utmaningen för en narrativ analys av politisk retorik: den underliggande berättelsen är många gånger endast antydd, vilket kommer visa sig i analyserna som följer.

Politiska narrativ kan också utformas som utmejslade berättelser i traditionell mening, med en händelse, en scen, aktörer, en tidslinje. När Löfven i ett tal väver in en berättelse om sin uppväxt i ett fosterhem är det ett exempel på detta. Han blev ”bortlämnad som barn”; mycket hade kunnat gå fel – han kunde ha ”blivit uppgiven, bitter, ensam, arg” – men han fick istället växa upp ”i gemenskap, i trygghet, i Iris och Ture Melanders torp i Ångermanland, i en familj som älskade mig, i ett samhälle som inte räknade ut mig, utan gav mig stora möjligheter i livet”.[6] Denna berättelse får sin retoriska kraft genom relationen till ett större narrativ om bildningsresan och välfärdsstatens roll i svensk historia. Narrativet fungerar därmed som ett sätt att antyda sanningen i ett påstående som inte kan bevisas med argument i traditionell mening. I fallet Löfven: Socialdemokratin har traditionellt haft rollen att värna den svages rätt, och är också i dag partiet som garanterar denna sociala trygghet.

Att studera narrativens retoriska funktioner bör också inkludera benämningar och ordval som skapar meningsfulla narrativa inramningar av en situation. När en politisk handling lyfts fram kommer den ideologiska eller strategiska riktningen bakom handlingen ofta till uttryck genom en dramatiserad gestaltning av den person som utför handlingen och på vilken scen, på vilket sätt och varför, dock inte alltid så tydligt utlagd som i Löfvens berättelse om sin uppväxt utan snarare genom narrativa fragment.[7]

I retoriskt utformade framföranden fungerar narrativ istället på ett symboliskt plan som en underliggande motivering till rena policyfrågor. När Löfven håller sitt tal till nationen den 22 mars 2020 handlar det på ett plan om de politiska åtgärder som vidtagits för att kontrollera smittspridningen, men någon egentlig argumentation för dessa finns inte och huvuddelen av talet går i en annan riktning. Snarare målas ett slags moraliskt drama upp där medborgaren är den centrala aktören. Pandemin ”prövar oss” nämligen, som ”medmänniskor”. Detta drama handlar på ett djupare plan om vad som står på spel, om verklighetsbilden och den övergripande förståelse en berättelse kan ge av det kritiska läget. Mot bakgrund av den allvarliga situationen och den svenska linjen, som vilar på den enskildes ansvar, är det den enskilda medborgarens handlingar som måste ställas i centrum för dramat och för den ”plikt” som åligger varje enskild person. Det som betonas är de uppoffringar som måste till av var och en för att förhindra smittspridningen, ett ansvar som ligger på varje individ. Publiken inkluderas som deltagande i ett historiskt ögonblick: ”Den stunden är nu. Den dagen är här. Och den uppgiften gäller alla”. Narrativet fungerar här alltså på ett symboliskt plan för att stärka talets explicit uttryckta påstående att vi alla nu måste följa restriktionerna. Löfven anspelar på den större, det svenska välfärdssamhällets, berättelse genom att tala om ”det starka samhället”.[8] Individens agerande beskrivs i kollektiva termer – det handlar om ”solidaritet i praktiken” – och mot bakgrund av tilliten som finns till staten: smittspridningen kommer att minska tack vare ett ”starkt samhälle”.

Det som vidare särskilt utmärker den politiska berättelsen är att den har en konstitutiv funktion. Symboler, eller här mer specifikt berättelser, ses då som konstruktioner av kollektiva identiteter. En berättelse gör det inte bara möjligt att förstå en situation på ett visst sätt, den är specifikt adresserad till en viss publik med uppmaningen att identifiera sig med särskilda egenskaper och hållningar, och att omfamna en viss identitet. Detta skiljer sig alltså från övertalande eller övertygande retorik i strikt mening, som vill leda till en handling eller en ändrad uppfattning i en viss ståndpunkt. Det rör sig snarare om en uppmaning att inta en viss subjektsposition, i exemplet ovan positionen som ’ansvarstagande medborgare’. Som Maurice Charland har visat bidrar berättelsen till en kontinuitet och en historia för en sådan subjektsposition. I identifikationen ligger en beredskap att handla, som skiljer sig från utfallet av övertalning: i identifikationen med en viss socialt och ideologiskt förankrad subjektsposition ligger till synes självklara mönster för handling.[9] I fallet med Löfvens tal finns en tydlig appell. Det är medborgarna som skriver slutet av historien beroende på hur vi tar på oss det ansvar som påkallas. Den konstitutiva retoriken är förstås inte något som fullbordas i ett enskilt tal, utan det är en process där budskap och berättelser upprepas och varieras i olika former. Den är alltså fundamental för politisk kommunikation som alltid i någon mån måste iscensätta eller rama in en specifik uppfattning av verkligheten och placera individen i en meningsfull position (som ”medborgare”, ”folk”, ”medarbetare” etc.) som en del av den politiska identitet som denna berättelse presenterar.

Ritualer i politiken

Iscensättning sker inte endast diskursivt genom berättelser. Det politiska spelet är i stora stycken ritualiserat, där utspel, konflikter och mediehändelser antar former som upprepas med igenkännbara roller och utspel. En politikers avgång är en händelse som ritualiserats enligt en särskild ordning med iscensatta presskonferenser, försvar och skuldbeläggande, det vill säga särskilda ritualer, beteenden och roller. En avgång eller en avsättning har en social mening och knyter an till samhällets rådande normer. Den kan exempelvis ofta tjäna som en reningsritual där ett politiskt problem löses genom utseendet av en syndabock. Den avgående kan förstås rama in händelsen på ett annat sätt, till exempel genom att framställa sig som ett offer.[10] Ritualen har i vilket fall en tänkt transformativ funktion. Också specifika problem hanteras politiskt genom rituella handlingar. Offentliga ursäkter till utsatta grupper är ett sådant exempel som har studerats av många forskare.[11] Ritualer kan också ta formen av återkommande ceremonier, skapade för att få utrymme för politisk kommunikation. Den relativt nya praktiken att hålla politiska ”sommartal”, ”höstta l” och ”jultal” kan ses som ett försök från de politiska ledarna att inrätta ceremonier med rituella funktioner. Härmed skapas nya tillfällen för inte bara opinionsbildning, agitation knuten till årliga högtider och därmed tacksamt fäst vid redan etablerade föreställningar och värderingar, utan också en situation som kan konstituera gemenskap och solidaritet.

Ritualer inom politiken demonstrerar alltså hur politiska handlingar kommer till uttryck i konventionaliserade situationer vilkas mening till stor del ligger i situationens form och förväntningar. David I. Kertzer definierar ritualer brett som ”symbolic behavior that is socially standardized and repetitive” och argumenterar i en klassisk studie för deras grundläggande socialiserande roll och betydelse för hur vi förstår den politiska verkligheten.[12] Ritualer kan tvingas fram av situationer eller skapas av en förväntan. Efter en särskilt bestialisk dödsskjutning i förorten förväntas statsministern fördöma dådet och uttrycka sin medkänsla med de anhöriga. Samma förväntan finns inte alls på en oppositionspolitiker, vilket visar att ritualen är starkt kopplad inte bara till en viss situation utan också till en viss politisk position. Om en oppositionsledare efter ett våldsdåd i exempelvis Angered eller Rinkeby besöker dessa förorter och pratar med polisen och boende kan denna symboliska manifestation uppfattas som ett naturligt uttryck för engagemang i förortens problem, eftersom vi känner igen dess form och dess innebörd, men den kan också uppfattas som opportunistisk, eftersom handlingen inte ligger i oppositionspolitikerns roll. Ju mer de rituella handlingarna uppfattas som naturliga för en aktör, desto större blir deras rituella, ja magiska kraft: att visa solidaritet, att kasta skuld, rena minnet av en person, eller vad det nu kan handla om.[13]

Politiska ritualer uppstår inte endast på den partipolitiska scenen. Efter en skjutning skapas nästan utan undantag en minnesplats för brottsoffret, med blommor, bilder och tända ljus. Sådana återkommande kollektiva manifestationer pekar på en tydlig känslomässig och retorisk funktion hos ritualen. Känslor smittar och förstärks när de delas i en social gemenskap och ritualens utformning stärker denna känsla. Som Kenneth Burke visat har vissa symboliska former en inbyggd logik och i den mån vi förutser detta inbyggda handlingsmönster och kan delta i det, så skapas en tilltro.[14] Därför är dessa kollektiva manifestationer så effektiva. De skapar en känslomässig inramning av situationen som tycks bekräfta en bild av verkligheten som vi själva ingår och deltar aktivt i. Jag återkommer till frågan om minnesstunden som en ritual som tas i anspråk i svensk politik.

Att bearbetningen av vissa specifika trauman tar rituella former är närmast självklart, och hanteringen av sorg sker naturligen genom vissa kulturellt etablerade mönster. Paul t' Hart betonar särskilt ritualens betydelse i kriser och han har ringat in några av dess grundläggande funktioner som ”rituals of solidarity”, ”rituals of reassurance and purification” och ”rituals of animosity”.[15] De två första kategorierna manifesterades tydligt i Sverige under 2020. Nedan kommer talen analyseras som just solidaritetsritualer, där två av politikens främsta företrädare ceremoniellt uttrycker medkänsla. Den ovan nämnda kritiken av ämbetsmän som Johan Carlsson och Anders Tegnell kan ses som en konflikt mellan olika roller och förväntningarna vi har på dessa. De har framträtt som statstjänstemän och vetenskapliga experter och i stort sett undvikit att beröra den känslomässiga dimensionen av krisen. Deras framskjutna position har dock på vissa håll skapat förväntningar på uppfyllandet av ett visst ritualiserat medkänslobeteende som inte infriats. De har dock tillsammans med regeringsföreträdarna uppfyllt de andra två förväntningarna i Harts typologi. Presskonferenserna har i stora stycken syftat till att visa upp en kunskap om krisen, en kontroll över situationen och en beslutsamhet att gå till botten med problemet. Även frågan om politisk borgfred kan ses som ett resultat av den pågående reningsritual som vid tiden omfattades brett. I en intervju i april 2020 formulerade kristdemokraternas ledare Ebba Bush tydligt den allmänna föreställningen som skapats av ett ”yttre hot” och en ”gemensam fiende i coronaviruset”, varför det heller inte är ”läge att ifrågasätta befälhavaren”.[16] Situationen ändrades dock under början av sommaren och intensifierades under hösten i form av debatter, intervjuer och tal där oppositionspolitiker etablerade en symboliskt sett rakt motsatt position genom att spela upp en mera tillspetsad politisk animositetsritual, som dock inte nödvändigtvis

förde med sig motsatta positioner i sakfrågan. Så kunde Ebba Bush exempelvis i en debatt i juni 2020 tala om händelser i början av året med ett helt annat tonläge än i krisens första skede. Hon beskriver här det stora antalet avlidna vid äldreboenden som ett resultat av att regeringen ”med berått mod tillåtit en stor smittspridning”.[17] Med sådana dramatiska anklagelser upprättas definitiva skiljelinjer och obevekliga positioner och därmed en transformation till en position där oppositionen inte kan anklagas för att vara delansvariga för hanteringen.

De ritualer som uppstår i och runt politiken kan också ses som strategiska handlingar med yttranden som motiveras av en specifik emotsedd effekt i en viss situation. Det offentliga samtalet fungerar som en upprepning av en uppsättning dramatiska skeenden där en politiker eller debattör kan förutse den vidare förståelseramen för ett yttrande, vid sidan av det som bokstavligen sägs. När Ulf Kristersson går ut i medierna med att han vill att regeringen kallar till ett möte om coronakrisen så handlar det förstås inte om att han tappat bort kontaktuppgifterna till Stefan Löfven, utan att han inser att politiken utspelas på en scen inför en publik.[18] Han vill istället inför öppen ridå framställa sig som handlingskraftig i motsats till sin politiska motståndare och visa vem som har initiativet för att därmed styra dagordningen och sätta press på regeringen. Den strategiska funktionen är alltså en del av det som inte utan skäl ofta brukar beskrivas som det politiska spelet.

Hur ritualen ska förstås beror förstås på om syftet är att beskriva eller att ideologikritiskt granska dess funktion som politisk handling. Kertzers breda förståelse av ritualerna i politiken – de utgör strängt taget de handlingar som gör politiken meningsfull – pekar ut de organiserande och legitimerande funktionerna i ett socialt sammanhang och deras uppgift att skapa solidaritet kring gemen-

samma handlingar, vare sig ritualerna konstitueras i konserverande syfte eller för radikal politisk mobilisering. Ändå finns en underliggande problematisering av ritualer också hos Kertzer: deras utbredning kommer på bekostnad av en mer rationell debatt.[19] Ett annat sätt att kritisk granska politiska ritualer är att uppmärksamma dem som stelnade retoriska handlingar. Ritualer uppstår och spelas ut i en igenkännbar situation på en plats och vid en viss tidpunkt och med ett likriktat dramatiserat schema. Kristerssons utspel är inte en handling i den meningen att den skapar förändring, utan snarare en symbol för handlingskraft. Utspelet innehåller inga tydliga alternativa handlingsvägar i krisen, men ger sken av en sådan väg. Symbolen kan alltså förefalla tom, men i den mån den bekräftas i media aktiveras dess mening i och med att en dramatiserad situation skapas där oppositionspolitikern framstår i rollen som utmanare av en handlingssvag regering. En ritual kan mycket väl vara strategiskt motiverad, men är inte desto mindre en av alla dessa stelnade retoriska handlingar som utgör det politiska spelet. Jag återkommer till denna fråga i analysen.

Norléns minnesstund

Som framkommit innebar pandemin en potentiell legitimitetskris inte bara för regeringen utan för riksdagen som helhet eftersom den inledningsvis oreserverat stod bakom den svenska hanteringen av pandemin. Hur kunde Sveriges beslutande församling demonstrera sin medkänsla i den pågående krisen? Andreas Norlén tar som sagt riksdagens högtidliga sommaravslutning som anledning till en helt annan ceremoni än den sedvanliga denna tid på året och skapar en ”minnesceremoni” för dem som avlidit i coronapandemin. Riksdagen dekorerades med vita rosor, den svenska flaggan hissades på halv stång, och en stråkkvartett spelade Bachs Air.[20] Talmannen höll sedan det tal som jag strax kommer att analysera. Det följdes av en tyst minut, och som avslutning framförde en musiker från Livgardets dragonmusikkår ett tapto på jägarhorn. Minnesceremonin hade alltså rituella drag. Genom handlingar och symboliska uttryck genomförde riksdagen en sorgemanifestation, och samtidigt fungerade den som kommunikation utåt när den visade upp riksdagen som visade upp sitt deltagande. Ceremonin hade alltså, i likhet med en begravningsritual, ett transformerande syfte redan i sitt upplägg.[21] Blandningen av musik, tal och utsmyckning gav riksdagsrummet en andlig dimension, men inramningen var i övrigt en annan. Tv-inspelningen iscensatte ett drama. Medkänsla manifesterades av ledamöternas allvarsamma ansikten och den tysta minuten, och taptot – en signal som i det militära markerar tid för nattvila – satte punkt för ceremonin, så att säga efter utförd tjänst i fält.

Talmannens anförande är intressant i sig självt som ett symboliskt uttryck för medlidande och solidaritet. Det är också intressant som en politisk intervention där ceremonin syftar till att performativt genomföra den sorgeritual som vi exempelvis ser på en begravning. Jag kommer därför att analysera talet relativt ingående, och i två delar, för att lyfta fram frågor om rituell iscensättning och narrativ.

Inramningen av riksdagens manifestation som en minnesceremoni är inte självklart ett ”naturligt” svar på den rådande situationen. Pandemins första våg hade ännu inte ebbat ut i juni 2020, men den rituella formen demonstrerar behovet att inte bara visa upp ett deltagande utan också performativt genomföra akten att minnas, att sörja och därmed i någon mån föregripa ett slut på krisen. Talets stil säger en hel del om det ethos som måste etableras för detta ändamål. Norlén ger det en högtidlig språkform för att gestalta känslan av sorg och tröst. Med en figur som återkommer

i talet framhäver han paradoxen i kontrasten mellan ”den bedövande vackra” försommargrönskan utanför riksdagshuset och den mörka situationen: ”riksdagen har sorg, Sverige har sorg”. Den högstämda språkformen och det synekdokiska uttrycket framhäver såväl talarens upphöjda roll som anspråken i tilltalet: han talar å riksdagsledamöternas vägnar och som en uttolkare av ett nationellt sentiment.

Ceremonin aktualiserar en ambivalent tidslighet som kommer sig av att den tittar tillbaka på en kris som fortfarande pågår.[22] Norlén uppmanar riksdagens ledamöter att stanna upp och minnas, ”minnas allt vi förlorat och alla vi förlorat”, men att minnas förutsätter en plats bortom de händelser som ska minnas. Den upphöjda talarrollen liknar den position som utmärker en präst vars förkunnelse utgår från vissheten om ett större temporalt sammanhang. Norlén skriver på ett liknande sätt historien medan den pågår: minnet av pandemin ”kommer att leva vidare i generationer och bli en referenspunkt i våra liv, i allas liv”. Detta lån av ett religiöst perspektiv på skeendet skiljer sig från den tidslighet som vanligtvis präglar politisk diskurs, men ceremonin har också en särskild rituellt manifesterad tid, med en dramatiserad sorgeakt, som så att säga för ledamöterna från detta offentliga uppvisande av medkänsla till ett erkännande av befolkningens lidande och uppbrott.

Uppmaningen att ”stanna upp för en stund” riktar sig konkret direkt till riksdagens ledamöter. Det är en välkänd topos i andaktsgenrer. Talaren tar på sig rollen som förkunnare, och ställer sig utanför tidens kaos för att reflektera. Uppmaningen är förvisso också en uppfordrande, moralisk handling som har att göra med erkännandet av landets prövningar och politikernas roll i dessa, att tvinga sig att reflektera över ens handlingar såväl som deras konsekvenser. Även detta kan alltså ses som en politisk gest. Norlén inskärper ett ansvar hos riksdagens ledamöter, och i talet formulerar han detta ansvars karaktär.

Som sagt fungerar ceremonin också som strategisk kommunikation, och det är då väsentligt att se hur de svenskar som har drabbats av pandemin – och som indirekt adresseras – omtalas i talet. Norlén ramar in ceremonin i sin helhet som en ”minnesstund för pandemins offer”. Ordet ’offer’ har en moralisk laddning och uppmärksammar återigen en religiös betydelsesfär kring frågan om skuld och ansvar, och likväl också en rituell aspekt. Talmannen hade tidigare samma år anordnat en ”minnestund för förintelsens offer” och han återanvänder en central del av det tal han då höll med några få justeringar:

> När vi hedrar minnet av de ungefär 13 miljoner människor, som mördades i nazisternas koncentrations- och förintelseläger, bör vi dock stanna upp ett ögonblick och fundera över varför vi hedrar deras minne. Vi ska inte hedra dem, därför att de var offer, utan för att de var människor. Vi ska inte se dem framför oss som offer i en ändlös massgrav, utan som människor fyllda av liv, fyllda av glädje, fyllda av hopp. Vi ska inte minnas dem för att de dog, utan för att de levde. (Norlén, ”Minnesstund i riksdagen för Förintelsens offer”, 23/1 2020)

> Låt oss bära med oss den tanken, när vi nu hedrar minnet av de nära 5 000 svenskar, som förlorat sina liv i coronapandemins spår. Vi ska inte hedra dem för att de blev offer för en pandemi, utan för att de var människor. Vi ska inte se dem framför oss som patienter i sjukhussängar, utan som människor, en gång fyllda av liv, fyllda av glädje, fyllda av hopp. Vi ska inte minnas dem för att de dog, utan för att de levde. (Norlén, ”Minnesceremoni för coronapandemins offer”, 17/6 2020)

Det går att diskutera i vilken grad resonemanget låter sig överföras från förintelseoffren till pandemins offer, eller lämpligheten att återanvända samma formuleringar, men det retoriska återbruket illustrerar de språkliga mönster som återkommande aktualiseras och som också demonstrerar betydelsen av vissa tankefigurer i politiska ritualer. Signifikant i citaten är inte minst *paralipsen*, där talaren skenbart skjuter undan tragiska förhållanden – förintelsens massgravar, patienter i sjukhussängar, det faktum att människor har avlidit – samtidigt som dessa på samma gång pekas ut. I linje med minnestalet genreförväntningar lyfter Norlén fram de avlidna genom vad som verkligen utmärkte dem i deras krafts dagar, vilket formuleras relativt abstrakt, ”för att de levde”. Bakom resonemanget och parallellen med förintelsens offer ligger idén om människovärde. Människovärdet berövades onekligen förintelsens offer, och detsamma gäller enligt Norlén coronapatienterna som i många fall inte kunde vara med sina anhöriga mot slutet. Minnesceremonier över förintelsens offer är internationellt spridda och fyller rituella funktioner som är väl etablerade. Historieskrivningen över offer, förövare och händelseförloppet är vedertagen, och det finns en konsensus kring att minnet av detta brott mot mänskligheten måste hållas vid liv. En skillnad bland många andra är förstås att riksdagen fortfarande stod mitt i coronakrisen.

Vad som sker är alltså att formerna för en etablerad rituell minnespraktik förs över till en annan situation i syfte att dess terapeutiska och renande funktioner ska kunna överföras på samma sätt. Riksdagen tar på sig att minnas och vill demonstrera symboliskt att den erkänner nationens lidande. Även den tröstande uppgiften i den politiska minnespraktiken, att ge röst åt de drabbade, återkommer retoriskt i talet, åtminstone som en gest genom uppräkning av exempel på personer som gått bort en och samma dag. Aleida Assmann har diskuterat minnespraktiker kopplade till sociala trauman och historiska tragedier, och hon pekar på ritualens betydelse som ett slags *bekännelse* för att kunna gå vidare:

> The process of remembering in the form of a public and political procedure takes on a similarly therapeutic function as a means of forgetting: a painful truth must be brought into the open and made public, the victims must be offered the opportunity to speak of their suffering and their stories must be listened to and acknowledged with empathy in order to finally alleviate this painful burden of memory.[23]

Minnesstunden i riksdagen kan inte fylla samma funktion som i fall där brottet eller traumat ligger i det förflutna. Här blir ceremonin ett mera direkt svar på en kris, nödvändig för upprätthållande av en politisk legitimitet som tycks förutsätta en medkänsla hos de folkvalda. I likhet med de minnespraktiker som Assmann tar upp har idén om det universella människovärdet en framträdande position. Norlén talar om människan på ett abstrakt plan som påminner om den kristna idén om värdigheten som ligger i att vara människa och som kommer i dagen i en kris inför vilken alla står blottade med samma sårbarhet och där alltså gemenskapen i utsattheten visar upp den värdighet som alla delar. Idén om människovärdet saknar inte heller politiska implikationer och framstår i talet som ett av alla dessa entydigt positiva koncept som används i politisk retorik och som alla ska kunna enas kring.[24] I den demonstrativa retoriken inriktas framställningen på de gemensamma värden som alla kan skriva under på, men den bygger då också på en uteslutning av frågor som snarare skulle ha aktualiserats i en deliberativ politisk kontext: har den svenska strategin utformats så att alla har

kunnat behandlas lika och hur ska den utformas så att det blir fallet i framtiden? I den ritual som minnestunden vill genomföra används dessa universella värden för att överbrygga – eller avleda från – potentiella konflikter och politiska tvistepunkter.

Tröst och konstitutiv retorik

Hur ser då tröstens narrativ ut i Norléns tal och vilka är dess politiska implikationer? Ett utmärkande drag för politiska narrativ är att de inte sluter sig som en klassisk berättelse utan riktar sig mot de subjekt som konstitueras i narrativet. Centralt för förståelsen av dem är alltså till att börja med tilltalet och den föreställda gemenskap som konstrueras, varigenom berättelsen så att säga fullbordas av den tänkta mottagaren. Som Charland uttrycker det är ”the very existence of social subjects (who would become audience members) […] already a rhetorical effect”.[25] Det subjekt som skrivs in kopplas då till en socialt etablerad ideologisk formation, som exempelvis Gud eller den liberala demokratin. Bakom den ceremoniella och till synes icke handlingsinriktade politiska retoriken ligger då alltså en inbjudan att se sig själv i det subjekt som konstitueras och att anta denna roll som aktivt handlande agent.

Talets berättelse om Sverige och coronakrisen handlar om att upprätta en identifikation mellan de inskrivna mottagarna och de symboler som Norlén knyter an till. Talet konstituerar ett ’vi’ som inkluderar i första hand de församlade i riksdagen, men i lika hög grad den svenska befolkningen, ”åhörare i hela vårt land”. Riksdagens ’vi’ knyts till folket och vice versa. Talmannen beskriver de ändrade arbetsformerna i riksdagen och de nya utmaningarna i samhället, de som jobbat hemifrån och på det sättet tagit ansvar – frivilligarbetare, med flera – alla inbegripna i benämningen ”medarbetare”: ”Ni som jag tänker förstås på sjukvårdens medarbetare, som gjort heroiska insatser för att rädda liv och som fortsätter att kämpa för allas vår skull”. Det inkluderande ’vi’ som tidigt etableras har som funktion att performativt iscensätta själva riksdagens minnesakt: ”Vi tänker på medarbetarna inom äldreomsorgen och hemtjänsten […], vi tänker på polis och räddningstjänst, anställda i livsmedelsbutiker och många, många fler”.[26]

Talaren är mån om att lägga en gemensam grund att stå på i denna krissituation och gör det inledningsvis genom att demonstrera riksdagens empati och medvetenhet om situationens allvar. Han beskriver i högtidliga ordalag den samhällskänsla som riksdagen ställs inför, och visar upp medkänsla med stilistiska medel, som i den asyndetiska och känslomättade uppräkningen: ”Lidandet, oron, sorgen.” Norlén berättar om antalet döda och smittade, och de problem som uppstått nationellt som internationellt. Han lägger stor vikt vid att beskriva sorgens och lidandets allmänna omfattning i samhället, men formulerar också tankar på ett mera existentiellt plan, som insikten om ”livets oförutsägbarhet och allas vår sårbarhet”. Sammantaget utkristalliseras två tematiskt distinkta narrativ. Dels ett gemenskapens narrativ där den tänkta publiken antas identifiera sig såsom nationens ”medarbetare”. Talets interpellation riktar sig till medborgaren i dess yrkesidentitet, som gjort uppoffringar för allas bästa. Dels ett existentiellt narrativ där subjektet ser sig själv i sin sårbarhet liksom, som vi ska se, sin del i en större gemenskap.

Förståelsen som demonstreras tar sig uttryck genom ett slags analys av sorgens existensformer i samhället. Relationen mellan delen som omfattande det hela och vice versa tycks utmärka föreställningen om sorg i talet. Norlén dröjer därför särskilt vid en plats i sorgens berättelse: att medan vi upplever en nationell tragedi är varje olycka unik, och likaså var och ens sorg. Vi upplever samma

problem, men ingens ”coronavardag är som någon annans”; sorgen är ”gemensam” och finns i ”hela vårt samhälle”, men den är också helt individuell. Interpellationen fungerar som sagt inkluderande och pekar mot en mindre grupp som berörs direkt – covidsjuka, anhöriga, vårdpersonal etc. – men räknar samtidigt in alla som kan identifiera sig med dessa grupper.

Framhävandet av å ena sidan den enskildes unika upplevelse och egenvärde, och nationens sammanhållande kraft å den andra, inkluderar ett ideologiskt budskap typiskt för den liberala demokrati som talmannen, som främste representant för riksdagen, vill framhäva. Men den ideologiska tendensen har fler bottnar än denna allmänpolitiska. I tröstens narrativ hos Norlén har medborgaren en plats inte bara som en del av nationen, utan också som en del av något större. Här tar han hjälp av poesin, och talet får därmed delvis en karaktär av predikan. ”Vi minns allt vi har förlorat och alla vi har förlorat. Och vi säger till dem som nu sörjer och lider: Du är inte ensam”. Apostroferingen av en drabbad och lidande skapar en vändning i berättelsen: denna stund är för dig, och vi står bakom dig. Poeten Bodil Malmsten får ge förstärkning till detta påstående som både kan förstås som personligt inkännande och ideologiskt: ”jag kan inte dela din sorg, den är odelbar, hel”. Också diktens fortsättning citeras: ”Jag är den skonade delen av dig; Jag vill bara säga att vi är här”.[27] Det finns alltså en moralisk samhörighet mellan den som drabbas och ’vi andra’ som skonats.

Norlén återkommer i talet till vad som rustar det svenska folket till den kamp som det nu ställts inför, vilka gemensamma egenskaper som utmärker svenskarna. ”Sammantaget har svenska folket visat prov på en fantastisk flexibilitet. Så många värdefulla arbetsuppgifter har blivit utförda, trots att förutsättningarna förändrades så drastiskt på några dagar. Vi människor har en enastående förmåga att anpassa oss och kämpa på, även under svåra förhållanden.” Talaren är mån om att beskriva villkoren för människan på ett mera existentiellt plan. ”Med all vår mänskliga flexibilitet och kreativitet har vi kämpat för att begränsa pandemins skadeverkningar.” Det finns en förtröstan i de gemensamma egenskaper som vi delar, i dessa förmågor att uthärda och anpassa oss, och det är en subjektsposition som publiken tacksamt kan identifiera sig med.

Berättelsen handlar som sagt i första hand om detta arbete som ’vi’ – interpellationen som ”medarbetare” – gemensamt utför och har framför oss. Trösten ligger i det existentiella anslaget i denna berättelse. Norlén påminner om den större berättelse som vi är en del av. Han återvänder här igen till andaktsgenrens topoi: ”Kanske kan vi ändå finna ett slags tröst i naturens skönhet”, frågar han sig och går återigen till poesin för att få stöd. Gabriel Jönssons dikt ”Majlövet” tar lövsprickningen som metafor för livets mirakel och ”människolivets bräcklighet”:

Än en vår och bokens fina
löv slår åter ut.
Du får se det innan dina
dar tar slut.
/.../
Om du trycker handens knogar
mot ditt ögonlock
– alla nyutslagna skogar
ser du dock.
Tusen gröna gnistor glimma
bakom din pupill,

Därför att i denna timma
majlövet blir till.
Bort har dina vårar farit,
åren stupa ner,
Men nu har du åter varit,
där ett under sker.

Dikten uttrycker vemodet i insikten att livet tar slut – och i slutraderna förmedlas också indirekt en empati med den grupp äldre som drabbats särskilt hårt – men dess retoriska funktion är i första hand att peka på en sekulär andlighet, låt vara att den med ordet ”under” öppnar för en kristen världssyn. Det existentiella narrativet i Norléns tal sluter sig alltså i förvissningen om människans fantastiska egenskaper och i trösten som ligger i naturens under.

Allhelgonatalen

Frågan om politikens hantering av sorg under coronapandemin aktualiserades igen under allhelgonahelgen. I de följande avsnitten kommer jag att diskutera två tal som hölls under allhelgonahelgen, ett av Norlén och ett av Löfven, och då särskilt frågan om hur dessa politiker ger trösten en narrativ inramning. De två talen illustrerar två skilda sätt att göra politiskt bruk av den demonstrativa retoriken, och då särskilt minnestalets genre.

Allhelgona är en högtid som inte tidigare tagits i anspråk av politiker. Den betraktas snarast som inåtvänd och privat. I den mån folk vänder sig till en samlande instans är det kyrkan som står för den andliga vägledningen med sina minnesgudstjänster. Att två av statens främsta företrädare, talmannen och statsministern, håller allhelgonatal är ett tydligt tecken på att döden detta år blev en politisk fråga. Talmannen har det främsta uppdrag en folkvald kan ha i Sverige, och förväntas i första hand ha ansvar för regeringsbildning och leda riksdagens löpande arbete. Därutöver utför talmannen vissa representationsuppdrag, och har en särskild roll i internationella kontakter. Uppdraget är alltså strängt taget opolitiskt. De manifestationer som de senaste decennierna har ordnats av talmannen har varit sådana där det funnits en uppslutning i alla partier: uppmärksammande av kvinno- och FN-dagen, minneshögtider av förintelsen, Raoul Wallenbergs försvinnande och Olof Palmes död.[28]

När statsministern och talmannen håller minnestal på allhelgona kan vi se hur en gammal ritual omformas och hur den demonstrativa retoriken utvidgas inom ramen för de ämbeten som de innehar. Vi kan se hur talarna försöker möta förväntningarna på ett minnestal, så den ritual som formas sker under en förhandling med olika förväntningar på talet och den krissituation som föreligger. Traditionellt sett finns det i denna demonstrativa och religiöst färgade genre en central didaktisk uppgift: talaren vänder sig till de levande, talar om de döda men vill dessutom lära ut något. Känslorna av ångest och sorg hos de medverkande ska idealt sett förvandlas till känslor av kollektiv förtröstan och en beredvillighet till handling.[29] Det finns alltså här en förväntan att talaren ska ikläda sig en roll som själslig vägledare. Eftersom talen knappast innehåller en handlingsinriktad argumentation, utan snarare är kontemplativa och inriktade på att bemöta en föreställd känsla hos befolkningen, är det intressesant att se vilket slags demonstrativ retorik och vilka narrativ som kommer till uttryck. Talmannens tal må vara strängt taget opolitiskt men vilka andra tendenser och motiv innehåller det, och vad säger de om hur Norlén axlar talmansrollen?

Talmannen som andlig vägledare

Andreas Norlén blev inbjuden att tala under svenska kyrkans minnesgudstjänst i Uppsala domkyrka den 28 oktober 2020. Tillställningen var en ekumenisk gudstjänst med judiska och muslimska inslag. Den leddes av ärkebiskopen Antje Jackelén, kungen och drottningen satt i den lilla utvalda skaran åhörare och evenemanget sändes av TV4 – Talmannen deltog på distans från riksdagen med ett förinspelat tal. Scenen är alltså dubbel: han talar i egenskap av talman från riksdagen, men i tv-sändningen från och samtidigt i kyrkorummet. Den 1 november lades talet vidare ut på Instagram och Twitter.[30] Talet lånar flera formuleringar från sommaravslutningen men är i mindre grad ett tal å riksdagens vägnar. Det är kortare, mer koncentrerat och högstämt, inriktat på hur sorgen ska förstås och hur den ska omvandlas till något hoppfullt.

Den transformerande tendensen i Norléns tal tar sig uttryck i en sakral stil och ett narrativ som formuleras på ett symboliskt plan. ”Vi sörjer allt vi har förlorat och alla vi har förlorat. [– – –] Vi minns allt vi har förlorat och alla vi har förlorat.” Formuleringarna återkommer från det tidigare talet, och i än högre grad präglas det senare av en predikande ton. Men här formuleras berättelsen mot bakgrund av en symbolisk scen. ”Höstens färger brinner omkring oss”, inleder Norlén, och lågorna återkommer i ”de ljus som brinner i allhelgonatid”, lågor som trotsar mörkret. Litterära citat fungerar vidare som förstärkning av denna scen. För att ge extra tyngd och stämning bakom framställningen av människans sköra belägenhet citeras de sista raderna ur Heidenstams gravdikt till diktarvännen, ”Gustaf Frödings jordafärd”, som slutar:

> Förunderligt stort är ett människoöde.
> Dröm och saga och skummande flöde,
> vågor och lågor och stormars kör,
> men hon själv är det sköraste rör.[31]

Människan som bräcklig och storartad på samma gång, alltså. Temat med lågorna löper genom hela talet: ljusen brinner för de ”livslågor som pandemin släckt”, och rörelsen avslutas med kopplingen till ”himlens alla stjärnor ” som lyser och påminner om att ”inga själar är bortglömda”. Handlingen att sörja och minnas formuleras på ett religiöst vis, i enlighet med ett gängse kristet symboliskt register, och som just den rituella handlingen att tända ljuset: ”Mitt ljus tänder jag för dig som sörjer och för allt det du sörjer. Din sorg tillhör dig, men du är inte ensam. Vi alla bär dig, liksom du är med och bär oss andra.” Den avslutande kiasmen uttrycker den paradoxala enhet som är så central för Norléns tanke om enheten som kan överbrygga sorg och ensamhet.

Det symboliska, existentiella narrativet tjänar återigen till att ge tröst, och däri ligger också den didaktiska avsikten i beskrivningen av den mystiska kraft som kan hämtas också i de mörkaste situationer:

> De lågor som brinner i dag får sin kraft av kärlek och sorg. Vi sörjer för att vi älskar. Men lågorna får näring också av tacksamhet. Tacksamhet inför det våra nära betytt för oss. [– – –] I tacksamheten ryms också hoppet – hoppet för en sörjande om en tid när minnenas lyskraft lindrar sorgens smärta, hoppet för vårt samhälle om en väg genom pandemin.

Varför sörjer vi? Syftet bakom den rituella handlingen uttrycks alltså med det religiösa språkets aforistiska och paradoxala stil: ”Vi sörjer för att vi älskar”. Predikostilen kan kanske förvåna med tanke på avsändarpositionen i riksdagen, men den sakrala tonen och de litterära uttrycken ger Norlén ett tröstens språk, vilket också förstärks av ritualen i Uppsala domkyrka, talets andra scen.

Talet vill därmed också fungera transformativt. Kärlek och sorg ger kraft, som ger tacksamhet, som ger hopp, inte bara för den enskilda utan också för hela samhället. Framställningen avslutas med en ofta citerad dikt av den engelske prästen och teologen Henry Scott Holland, ”Döden betyder ingenting”. Dikten fullbordar i talet den transformerande rörelsen med det stilistiska bruket av *prosopopeia*, då den ger ordet från de levande till de döda: den avlidna tröstar den efterlevande och uppmanar den att minnas. Dikten avslutas med rader som tvetydigt kan handla om antingen mötet som sker i livet eller efter döden: ”Varför skulle du sluta tänka på mig / för att du inte längre kan se mig. / Jag väntar på dig någonstans väldigt nära.” För Norléns demonstrativa krisretorik har litteraturen funktionen att lyfta framställningen från den realistiska, politiska scenen till en symbolisk plats. Han öppnar därmed mot en religiös världssyn där hoppet har utomvärldsliga dimensioner.

Statsministern och det gemensamma mörkret

Löfvens allhelgonatal har en annan, mer intim talsituation. Han sitter i en fåtölj vid ett tänt ljus och talar direkt in i kameran. Han är klädd i kostym, en formell klädsel som alltså motsvarar stundens allvar, och framträder på det viset i sin roll som statsminister. Samtidigt bidrar den informella inramningen till ett annat ethos, någonstans mellan privat och offentligt. Det är en talarroll med

auktoritet både genom statsmannaskapet och det personliga, vilket påverkar förståelsen av motiven bakom talet. Talet publicerades först på Instagram den 31 oktober 2020, och det spreds sedan i andra medier.[32] De många kommentarerna efter inlägget domineras också av tack, positiva värdeomdömen och intimiserande emojis (🖤 😍 😢 etc.).

Medan Norlén till stor del förlade berättelsen på ett symboliskt plan beskriver Löfven bakgrunden verklighetsnära och med mörka färger. Det har varit ”ett tungt år” och döden har ”varit ovanligt närvarande”: ”Människor har alltför ofta fått möta döden utan sina närmaste vid sin sida. Besöksförbud på äldreboenden och behovet av fysisk distans har gjort att telefonerna gått varma men kramarna blivit få.” Löfven lägger över huvud taget tyngdpunkten på att beskriva sorgen:

> Den som förlorar en familjemedlem eller vän förlorar också en del av sig själv. Det går inte längre att fråga hur julfirandet var det där året, det går inte att skratta åt resor som gick fel eller reda ut gamla missförstånd. Minnen tappar sin spegel. Och framtiden innehåller mycket, men aldrig mer den som avlidit. Vi som är kvar får leva med ett facit över hur allting blev. Det finns ingen ytterligare möjlighet att säga jag älskar dig. Vi kvarblivna får hoppas att vi har sagt eller visat det på så många sätt att kärleken var en självklarhet i hela livet, in i döden.

Högtiden sätter situationen: döden är ett faktum, och med den sorgen och lidandet. Även Löfven använder litteraturen för att uttrycka tankar som annars inte kommer naturligt ur den politiska rollen. Han inleder talet – före det citerade – med att, som Norlén, lyfta fram några rader av Bodil Malmsten: ”Det är inte de avlidna /

som lider / det är de kvarblivna".[33] Citatet fungerar produktivt för Löfven som tar upp det poetiska uttrycket "de kvarblivna" och över huvud taget diktens oförsonliga smärta i att bli lämnad kvar. Löfvén beskriver, till skillnad från talmannen, denna sorg på ett mera naket sätt och utifrån vad som framstår som en personlig erfarenhet. Han blandar enkelhet med en ambition att mera konstfullt beskriva känslan. Genom att koppla på den poetiska stilen – till exempel metaforen "Minnen tappar sin spegel" – får talet ett språk som svarar mot den starka känslan det försöker beskriva.

I det klassiska gravtalets och gravdiktens retoriska genre finns tre centrala topoi: sorgeklagan (*luctus*) lovprisning av de döda (*laus*), och tröst till de efterlevande (*consolatio*).[34] Alla förekommer hos Löfven, och till skillnad från Norléns tal finns här som synes ett rikt mått av sorgeklagan. Han stannar vid smärtan då en nära avlider, och griper tag i åhöraren med en närmast melodramatisk gest: "Det finns ingen ytterligare möjlighet att säga jag älskar dig."

Narrativet i Löfvens tal präglas alltså av de drabbades perspektiv, och särskilt "de kvarblivnas", de som "är kvar och får leva med facit". Detta lidande är scenen där narrativet utspelar sig. Handlingen att minnas ges dock mening som en kollektiv handling och blir en källa till tröst. Det är extra värdefullt för "oss som land att vi tillsammans kan minnas de som lämnat oss". Löfven vill vända berättelsen till något gott, ja rent av konstruktivt. Gemenskapen är då det första värde som han lyfter fram. Han påminner om den tacksamhet som innebär "att ha fått lära känna en annan människa" och dela "några stunder tillsammans". På samma sätt som Malmsten hjälpte honom att formulera smärtan i sorgen tar han nu hjälp av ett citat från Vilhelm Moberg för att ytterligare stärka detta gemenskapens lov som lyfts fram på slutet, och som utmynnar i en uppmaning. Vi ska nämligen "påminna varann om att berätta för familj och vänner hur glad du är att ha dem i ditt liv. Påminna varann om att göra det bästa möjliga av din stund på jorden."Löfven har sedan en tid tillbaka integrerat detta citat från Moberg i sin repertoar, och den återkommer i hans tal och kampanjvideos.[35] Medan Norlén gick till den religiösa känslan för att formulera hoppet ger Löfven tröst genom att lyfta fram Mobergs maxim att göra det bästa av det enda liv man har på jorden.[36]

Litteraturen ger Löfvens tal ett moraliskt språk både för att visa upp medkänsla och för att peka på trösten som ligger i det gemensamma. Han behöver inte ingående berätta om vad som hänt, liksom i Norléns tal är denna bakgrund tagen för given, men ger det svenska folket och den utmaning som det står inför en högstämd inramning, både personligt poetisk och moraliskt uppfordrande. Michael Billig och Cristina Marinho har pekat på maximen och det narrativa fragmentet som typiska medel i dessa demonstrativa, politiska tal. De pekar särskilt på frånvaron av längre beskrivningar och berättelser om de händelser som uppmärksammas i minnestalen. I hyllandet av värderingar ligger ofta inte bara värderingarna själva utan också värderingen av värdet att ha värderingar.[37] På samma sätt talar Löfven om hur "extra värdefullt, extra fint" det är med gemenskap, hur "tacksamma" vi är över denna, och hur kärleken är den "starkaste och finaste och mänskligaste känsla som finns". Detta får oss möjligen att se en ny identifikatorisk nivå i den konstitutiva retoriken som diskuterats i dessa tal. Det finns ett värde inte bara i att samlas kring gemensamma värderingar utan också i att dela uppskattningen av dessa värderingar.

Avslutning

Det blir allt mer angeläget att studera politikens demonstrativa retorik. De analyserade talen visar hur politiker hanterar frågor om skuld och ansvar, liksom hur de försöker formulera kollektiva identiteter och värderingar i förhållande till den uppkomna krisen. De ger också exempel på hur politisk kommunikation kommer till uttryck som ett drama och som iscensättningar av ritualer snarare än som ett samtal om policyfrågor. De problem som uppstår i samhället och som konfronterar politiker utmynnar ofta i svar i form av presskonferenser, offentliga tal eller kommunikation i sociala medier där politiker försöker styra det drama där de uppträder. Media är av naturliga skäl upptagna av dessa sidor på grund av personcentrering och orientering mot konflikter. Dessutom tycks det som om det i klassisk mening demonstrativa talet får större och större utrymme i den politiska diskursen. De tal som här har analyserats är exempel på en växande trend där politiker i högre grad riktar in sig på att skapa identifikation mellan parti, politik och publik. Ett av målen med denna artikel har varit att visa hur talens budskap kan förstås och hur retoriken bakom dessa budskap fungerar.

De analyserade coronatalen visar upp de skilda funktioner som ritualer kan ha i krissituationer. De fungerar performativt i det att de både visar upp och realiserar ett deltagande hos riksdagen och den enskilda politikern. Genom att anta den religiösa ritualens roller, språk och former demonstrerar de en sorgeakt med ett 'vi' som både inkluderar de församlade riksdagsmännen och den publik som tilltalas. Minnesritualen fungerar på så sätt terapeutiskt. Talmannen erkänner de drabbades sorg och lägger symboliskt sett den på riksdagens axlar. Det rör sig förstås också krasst om en krishantering. För politiken finns en särskild handlingstemporalitet där olika

intressen strider om var man befinner sig i krisen och när det ska till åtgärder. Under våren uppstod en konflikt om tillsättandet av en coronakommission. Skulle uppdraget vara att utreda hanteringen omedelbart eller när krisen var över? En liknande problematik finns i minnesstunden. Coronakrisen satte ett tryck på politikerna att svara på en situation som fortfarande var under utveckling. I båda fallen har frågan om ansvar en stor betydelse.

I kritiken mot den svenska linjen låg bland annat en kritik av vad som uppfattades som ett alltför rationellt tänkande, fokuserat på statistik och system, men blint för tragedin i varje enskilt fall. De skilda narrativ som formuleras i talen har det gemensamt att de tar upp den individuella sorgen och den kollektiva gemenskapen, och de formulerar en transformation från sorg till hopp eller från död till liv. Här visar analysen vilken viktig roll litteraturen spelar i talen. Douglas Davis har pekat på ordens centrala roll i begravningsritualer, och att språket – "words against death" – kan transformera sorgen till något som liknar hopp.[38] Litteraturen hjälper talaren att ta steget mot mera anspråksfulla utsagor och aforismer. Det är inte förvånande att talarna använder en hög stilnivå för att uttrycka sorgen i denna prekära situation, men språket används också för att gestalta en annan roll än den förväntade politikerrollen. Norlén tar på sig rollen av predikare, och citaten hjälper honom att lyfta frågor om till exempel livet efter detta. I Löfvens tal å andra sidan överförs den svartsynta Bodil Malmstens utsägelseroll på talaren när han inkännande och personligt beskriver den sorg som drabbat många. Norléns tal på allhelgona hämtar en symbolisk topik från andaktsgenren och dikten – ljuset och den brinnande lågan i motsats till mörkret – som hjälper honom att formulera ett hopp bortom förlusten. Löfvens narrativ är å andra sidan profant och realistiskt. Det är insikten om att vi är satta på jorden tillsammans

med andra människor som kan skapa tacksamhet och därmed incitament till handling.

Talen visar sammanfattningsvis hur politiska ritualer omvandlas i takt med att samhället möter nya kriser som måste hanteras. Dessa kommer till uttryck i ceremonier där gamla traditioner och vedertagna retoriska genrer omskapas för att passa den nya situationen, och – förstås – för att fungera som lämpliga strategiska svar på den uppkomna situationen.

Referenser

Agenda, Svt, 7 juni 2020, https://www.svt.se/nyheter/inrikes/bush-regeringe-tillat-smittan-att-spridas.

Aristoteles. *Retoriken*. Översättning Johanna Akujärvi. Ödåkra: Retorikförlaget, 2012.

Assmann, Aleida. ”To Remember or to Forget: Which Way Out of a Shared History of Violence?”. I *Memory and Political Change*, red. A. Assmann & L. Shortt. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2012.

Billig, Michael & Cristina Marinho. *The Politics and Rhetoric of Commemoration. How the Portuguese Parliament Celebrates the 1974 revolution*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

Buhre, Frida. *Speaking other Times: Hannah Arendt and the Temporality of Politic*s. Diss., Uppsala: Department of Literature, Rhetoric, Uppsala University, 2019.

Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1969.

Burke, Kenneth. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1969.

Bush, Ebba. Sveriges radio, Ekots lördagsintervju, 25 april 2020, hämtad 6 september https://sverigesradio.se/avsnitt/1482672.

Bäckström, Anders. ”Begravningsriter i Sverige”. *Svensk Kyrkotidning* 24 (2013).

Charland, Maurice. ”Constitutive Rhetoric: The Case of the Peuple Québécois”, *Quarterly Journal of Speech* 73 (1987): 133–150.

Cuypers, Daniël, Daniel Janssen, Jacques Haers & Barbara Segaert, red. *Public Apology between Ritual and Regret: Symbolic Excuses on False Pretenses or True Reconciliation out of Sincere Regret?* Amsterdam: Rodopi, 2013.

Davies, Douglas. *Death, Ritual and Belief: The Rhetoric of Funeral Rites*, 3 uppl. London: Bloomsbury Academic Press, 2017.

Ekot, Sveriges radio, 2 november 2020, hämtad 6 september https://sverigesradio.se/artikel/7590375.

Fiskesjö, Bertil. *Talmannen i svenska riksdagen*. Stockholm: Riksbankens jubileumsfond/Gidlunds förlag, 2003.

Hansson, Stina. *”Bröllopslägrets skald och bårens.” En studie i Lucidors tillfällesdiktning*. Diss., Göteborg: Göteborgs universitet, 1975.

Hart, Paul ’t. ”Symbols, Rituals and Power: The Lost Dimensions of Crisis Management”, *Journal of Contingencies and Crisis Management* 1, no 1 (1993).

Kertzer, David I. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven & London: Yale University Press, 1988.

Klenell, Johannes. ”Tror verkligen Finland att vi inte sörjer våra döda”, *Arbetet*, 25 maj 2020, https://arbetet.se/2020/05/25/tror-verkligen-finland-att-vi-inte-sorjer-vara-doda/.

Lindqvist, Janne. *Dygdens förvandlingar. Begreppet dygd i tillfällestryck till handelsmän före 1780* (Acta Universitatis Upsaliensis, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 38). Diss., Uppsala: Uppsala universitet, 2002.

Lyotard, Jean-François. *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éd. de minuit, 1979.

Löfven, Stefan. Tal i Almedalen, 5 juli 2018. Socialdemokraternas hemsida, hämtad 6 september 2021: https://www.socialdemokraterna.se/nyheter/nyheter/2018-07-05-stefan-lofvens-tal-i-almedalen.

Löfven, Stefan, Magdalena Andersson, Peter Hultqvist & Margot Wallström, *Det starka samhällets revansch*. Stockholm: SAP, 2018, https://socialdemokraterna.abf.se/globalassets/socialdemokraternas-studieportal/det-starka-samhallets-revansch---antologin.pdf.

Löfven, Stefan. Tal vid minnet 2018 av Tsunamikatastrofen 2004, hämtad 6 september 2021 https://www.regeringen.se/tal/2018/06/statsminister-stefan-lofvens-tal-vid-invigningen-av-minnesvarden-efter-flodvagskatastrofen-i-sydostasien-2004/.
Löfven, Stefan. ”Ni är på väg mot ett historiskt misstag”, *Aftonbladet*, 8 september 2018, https://www.aftonbladet.se/debatt/a/7lO6R9/ni-ar-pa-vag-mot-ett-historiskt-misstag-m.
Malmsten, Bodil. *Det här är hjärtat*. Stockholm: Rönnells antikvariat/Bonnier, 2015.
McGee, Michael Calvin. ”The ’ideograph’: A link between rhetoric and ideology”, *Quarterly Journal of Speech* 66 (1980), 1–16.
Minnesceremoni för coronapandemins offer. Riksdagens webb-tv, hämtad 6 september 2021 https://www.riksdagen.se/sv/webb-tv/video/ovrigt-kammaren/minnesceremoni-for-coronapandemins-offer_H7C120200617zz.
Moberg, Vilhelm. *Din stund på jorden.* Stockholm: Bonnier, 1963.
Pereleman, Chaim & Lucie Oldbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Översättning J. Wilkinson & P. Weaver. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1969.
Vatnøy, Eirik. ”Leaders’ Response to Terrorism: The Role of Epideictic Rhetoric in Deliberative Democracies”. *Journal of Public Deliberation* 11, no 2 (2015), 1–22.
Viklund, Jon. ”Kenneth Burke och dramatismen”. I *Retorisk kritik. Teori och metod i retorisk analys*, red. Otto Fischer, Patrik Mehrens & Jon Viklund. Ödåkra: Retorikförlaget, 2014, 179–194.
Villadsen, Lisa S. & Jason A. Edwards, *The Rhetoric of Official Apologies: Critical Essays*. Lanham: Lexington Books, 2021.
Weaver, Richard. *The Ethics of Rhetoric*. Davis, CA: Hermagoras press, 1985.
Westling, Fanny. ”Stefan Löfven allhelgonatalar – se talet här”, *Aftonbladet,* 31 oktober 2020, https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/399mLA/stefan-lofven-allhelgonatalar--se-talet-har.

Noter

1 Ett tillspetsat uttryck för denna debatt framkommer i Johannes Klenells ”Tror verkligen Finland att vi inte sörjer våra döda”, *Arbetet*, 25 maj 2020, https://arbetet.se/2020/05/25/tror-verkligen-finland-att-vi-inte-sorjer-vara-doda/. Där räknas en rad anklagelser mot den svenska linjen upp, t.ex. den finländske författaren och journalisten Philip Teirs jämförelse mellan den svenska strategin och den nationella ”självtillräckligheten” å enas sidan och skräckfilmen *Midsommars* scen med ättestupan å den andra, samt författaren Katarina Janouch som liknat Tegnell vid nazitysklands ”dödsängel”, dr Josef Mengele. Jfr också podden Stormens utveckling om ”Den banala svensken” publicerad 21 maj 2020, som diskuterar kritiken mot den svenska linjen med flera exempel.

2 Den klassiska distinktionen mellan dessa två retoriska genrer återfinns i Aristoteles, *Retoriken*, bok 1.

3 Om demonstrativ (eller epideiktisk) retorik och doxa, se Chaim Pereleman & Lucie Oldbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, övers. J. Wilkinson & P. Weaver (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1969), 47–51. För exempel på den demonstrativa retorikens betydelse för politisk krishantering, se t.ex. Eirik Vatnøy, ”Leaders’ Response to Terrorism: The Role of Epideictic Rhetoric in Deliberative Democracies”, *Journal of Public Deliberation 11, no* 2 (2015), 1–22.

4 Fanny Westling, ”Stefan Löfven allhelgonatalar – se talet här”, *Aftonbladet,* 31 oktober 2020, https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/399mLA/stefan-lofven-allhelgonatalar--se-talet-har/.

5 Termen ’de stora berättelserna’ (”métarécits”, ”grands récits”) myntades 1979 i Jean-François Lyotards *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éd. de minuit, 1979). Han argumenterade där för att stora berättelser, som t.ex. framstegstanken eller de stora ideologierna, har förlorat sin roll i den postmoderna epoken. Lyotard menar att små, ickeuniversaliserande berättelser är bättre ägnade att förklara sociala, kulturella och politiska förändringar i vår tid.

6 Se Löfvens tal i Almedalen den 5 juli 2018: ”Jag kan bara se till mitt eget liv. Jag blev bortlämnad som barn. Det finns tusen sätt mitt liv hade kunnat gå fel på. Jag kunde ha blivit uppgiven, bitter, ensam, arg. Men jag fick växa upp i gemenskap, i trygghet, i Iris och Ture Melanders torp i Ångermanland, i en familj som älskade mig, i ett samhälle som inte räknade ut mig, utan gav mig stora möjligheter i livet.” Talet publicerat på Socialdemokraternas hemsida: https://www.socialdemokraterna.se/nyheter/nyheter/2018-07-05-stefan-lofvens-tal-i-almedalen/.

7 Om ”narrative fragments”, se Michael Billig & Cristina Marinho, *The Politics and Rhetoric of Commemoration. How the Portuguese Parliament Celebrates the 1974 revolution* (London: Bloomsbury Academic, 2017), 98–106. Jag använder dock begreppet i en något bredare betydelse. Min formulering kring vem, vad, var, hur och varför liksom ”dramatisering” anspelar på Kenneth Burkes pentadiska metod, först utlagd i *A Grammar of Motives* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1969 [1945]).

8 Uttrycket ”det starka samhället” är mest förknippat med Tage Erlander och svensk politik på 1960-talet, men har på senare tid återlanserats av Löfven och Socialdemokraterna. Se t.ex. Stefan Löfven, Magdalena Andersson, Peter Hultqvist & Margot Wallström, *Det starka samhällets revansch* (Stockholm: SAP, 2018), också tillgänglig online: https://socialdemokraterna.abf.se/globalassets/socialdemokraternas-studieportal/det-starka-samhallets-revansch---antologin.pdf.

9 Maurice Charland, ”Constitutive Rhetoric: The Case of the Peuple Québécois”, *Quarterly Journal of Speech* 73 (1987), 133–150 (särsk. 133 f.).

10 Jon Viklund, ”Kenneth Burke och dramatismen”, i *Retorisk kritik. Teori och metod i retorisk analys*, red. Otto Fischer, Patrik Mehrens & Jon Viklund (Ödåkra: Retorikförlaget, 2014), 179–194.

11 Om offentliga ursäkter, se *Public Apology between Ritual and Regret: Symbolic Excuses on False Pretenses or True Reconciliation out of Sincere Regret?*, red. Daniël Cuypers, Daniel Janssen, Jacques Haers & Barbara Segaert (Amsterdam: Rodopi, 2013); Lisa S. Villadsen & Jason A. Edwards, *The Rhetoric of Official Apologies: Critical Essays* (Lanham: Lexington Books, 2021).

12 David I Kertzer, *Ritual, Politics, and Power* (New Haven & London: Yale University Press, 1988), 9.

13 Om denna retorikens realistiska funktion, som ligger i den språkliga handlingen såväl som i de närmast magiska band som binder oss människor samman (eller splittrar oss), se Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1969 [1950]), 43.

14 Kertzer *Ritual, Politics, and Power*, 101, diskuterar denna retoriska funktion och åberopar Burkes kända resonemang om ”collaborative expectancy”: ”[…] imagine a passage built about a set of oppositions: (’*we* do *this*, but *they* on the other hand do *that*; *we* stay *here*, but *they* go *there*; *we* look *up*, but *they* look *down*,’ etc.). Once you grasp the trend of the form, it invites participation regardless of the subject matter. Formally, you will find yourself swinging along with the succession of antitheses, even though you may not agree with the proposition that is being presented in this form. Thus, you are drawn to the form, not in your capacity as a partisan, but because of some ’universal’ appeal in it. And this attitude of assent may then be transferred to the matter which happens to be associated with the form.” Burke*, A Rhetoric of Motives*, 58.

15 Paul ’t Hart, ”Symbols, Rituals and Power: The Lost Dimensions of Crisis Management”, *Journal of Contingencies and Crisis Management* 1, no 1 (1993), 43 f.

16 Sveriges radio, Ekots lördagsintervju den 25 april 2020, https://sverigesradio.se/avsnitt/1482672, ca 4.40–4.50 minuter in i programmet.

17 *SVT*, Agenda, 7 juni 2020, https://www.svt.se/nyheter/inrikes/bush-regeringe-tillat-smittan-att-spridas.

18 Exemplet är hämtat från ett utspel i Sveriges radio den 2 november 2020, https://sverigesradio.se/artikel/7590375.

19 Kertzer *Ritual, Politics, and Power*, passim.

20 Minnesceremonin publicerades på riksdagens webb-tv: https://www.riksdagen.se/sv/webb-tv/video/ovrigt-kammaren/minnesceremoni-for-coronapandemins-offer_H7C120200617zz. Stråkkvartetten

spelade g-strängsversionen av Bachs Air, alltså August Wilhelmjs berömda arrangemang från 1871.

21 Minnesgudstjänsten fungerar på så sätt som en begravning. Jfr Anders Bäckström, ”Begravningsriter i Sverige”, *Svensk Kyrkotidning* 24 (2013).

22 Frida Buhre har argumenterat för betydelsen av anakronismer i Politisk retorik, Se *Speaking other Times: Hannah Arendt and the Temporality of Politic*s (diss., Uppsala: Department of Literature, Rhetoric, Uppsala University, 2019).

23 Aleida Assmann, ”To Remember or to Forget: Which Way Out of a Shared History of Violence?”, *Memory and Political Change*, red. A. Assmann & L. Shortt (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2012), 8.

24 Richard Weaver beskrev dessa som *God terms* och de påminner också om det som Michael Calvin McGee, med ett annat teoretiskt perspektiv, beskrev som *ideographs*. Se Weavers, *The Ethics of Rhetoric* (Davis, CA: Hermagoras press, 1985 [1953]); Michael Calvin McGee, ”The ’ideograph’: A link between rhetoric and ideology”, *Quarterly Journal of Speech* 66 (1980), 1–16.

25 Charland, ”Constitutive Rhetoric”, 1.

26 Om inkluderande bruk av första person plural i demonstrativa politiska tal, se Billig & Marinho, *The Politics and Rhetoric of Commemoration*, 64–67.

27 Bodil Malmsten är en ofta citerad poet i dödsrunor och i tal om sorg och död. Dikten Norlén citerar användes också av Stefan Löfven 2018 vid en invigning av ett minnesmärke efter Tsunamikatastrofen 2004. https://www.regeringen.se/tal/2018/06/statsminister-stefan-lofvens-tal-vid-invigningen-av-minnesvarden-efter-flodvagskatastrofen-i-sydostasien-2004/.

28 Bertil Fiskesjö, *Talmannen i svenska riksdagen* (Stockholm: Riksbankens jubileumsfond/Gidlunds förlag, 2003), 31 (restriktivitet), 60 (manifestationer och minneshögtider).

29 Jfr Kertzer, *Ritual, Politics, and Power*, 65 f.

30 Den 15 februari 2021 hade videon på Norléns officiella konto talman.andreas.norlen 2 854 visningar.

31 Heidenstams dikt citeras efter Norléns tal, med undantag för v:et i tredje raden som har ändrats till gemen.

32 Den 15 februari 2021 hade videon på Löfvens officiella Instagramkonto stefanlofven 31 938 visningar.

33 Dikten hämtas från Bodil Malmstens *Det här är hjärtat* (Stockholm: Rönnells antikvariat/Bonnier, 2015), 23. Den lyder i sin helhet: ”Det är inte de avlidna / som lider / Det är de kvarblivna // Du är mitt enda bevis på / att jag har funnits / Du är mitt enda alibi / Mitt vi // Kom tillbaks / Kom tillbaks”.

34 Om denna tredelning, se t.ex. Stina Hansson, *”Bröllopslägrets skald och bårens.” En studie i Lucidors tillfällesdiktning* (diss., Göteborg: Göteborgs universitet, 1975), 56 ff; Janne Lindqvist, *Dygdens förvandlingar. Begreppet dygd i tillfällestryck till handelsmän före 1780* (diss., Uppsala: Uppsala universitet, 2002) [Acta Universitatis Upsaliensis, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 38], 49.

35 Se t.ex. ”Ni är på väg mot ett historiskt misstag”, *Aftonbladet*, 8 september 2018.

36 Mobergs roman *Din stund på jorden* innehåller bland annat raderna: ”Du ska alltid tänka: Jag är här på jorden denna enda gång! Jag kan aldrig komma hit igen! Och detsamma sa Sigfrid till sig själv: Tag vara på ditt liv! Akta det väl! Slarva inte bort det! För nu är det din stund på jorden!”. Vilhelm Moberg, *Din stund på jorden* (Stockholm: Bonnier, 1963), 109.

37 Billig & Marinho *The Politics and Rhetoric of Commemoration*, 96–100. Aristoteles *Retorik* lyfts fram vad gäller maximerna och frågan om berättelsens svaga plats i demonstrativa/epideiktiska tal.

38 Douglas Davies, *Death, Ritual and Belief: The Rhetoric of Funeral Rites*, 3 uppl (London: Bloomsbury Academic Press, 2017).

—Patrik Mehrens—*Sparagmos*—

Retorisering, dramatisering och rituell desintegration av offentligt språk under covid 19-pandemin

En pandemi kan ha drag av både drama och *rite de passage*. Detta därför att en pandemi på ett egenartat sätt synliggör tiden. Till föreställningarna om en pandemi hör till exempel att den – i likhet med en teaterföreställning – har en början, en mitt och ett slut. Att en pandemi synliggör tiden innebär också att vår uppmärksamhet skärps inför det skeende som spelas upp inför världens ögon, och att starka förväntningar finns på dramats upplösning. Ställda inför pandemin är vi dessutom både deltagare och åskådare, utsatta såväl som skyddade. Till pandemins rituella kännetecken hör att den inte sällan uppfattas som en prövning, att den innebär en genomgripande förändring och leder människan från ett tillstånd till ett annat, till en ny verklighet med nya förutsättningar för att leva och förstå världen. Därtill kommer att en pandemi ofta ger upphov till en formalisering av beteenden och rutiner – regler, råd och restriktioner begränsar under en period människors rörelsefrihet och tvingar fram delvis nya beteendemönster.

I följande artikel ska jag inte uppehålla mig vid pandemin i sig och dess dramatiska respektive rituella kännetecken. Men dragen kommer att spåras i några av de språkliga förändringar som inträder under covid 19, och som är kopplade till pandemins övergripande dramaturgi. Jag tänker främst på uttryck som förekommit mycket frekvent i medierapporteringen och som hör till fälten myndighetskommunikation, politisk kommunikation och debatt. Här återfinns uttryck som ”rekommendation”, ”råd”, ”äldre”, ”social distansering” och ”det normala”. Min utgångspunkt är att dessa och liknande uttryck under pandemin har genomgått en *retorisering*, och att denna också kan förstås som en *dramatisering* med vissa rituella inslag. Retoriseringen innebär att uttrycken genomgår betydelseförändringar som ger dem en ny retorisk laddning och ett nytt

argumentativt värde. Uttrycken blir med andra ord utgångspunkter för en större mängd retoriskt formulerade budskap än tidigare. Dramatiseringen innebär att uttrycken utsätts för en medial gestaltning eller blir delar av vad jag, inspirerad av den brittiske antropologen Victor Turner (1920–1983), vill beskriva som ett ”socialt drama”.[1] Genom att betrakta de retoriserade uttrycken som rituella symboler i ett socialt drama vill jag också beskriva hur de i retoriseringsprocessen genomgår en desintegrationsprocess, metaforiskt jämförbar med de antika ritualernas *sparagmos*. Sparagmos kan kopplas till ikonoklastiska föreställningar och betecknar ursprungligen ett rituellt sönderslitande av kroppar i det antika Grekland. Fenomenet kom också delvis att leva kvar i den antika grekiska tragedin, till exempel i Euripides *Bacchanterna*,[2] där det rituella sönderslitandet av Pentheus, som iklätt sig Dionysos skepnad, utgör ett offer av avgudabilden och ett återupprättande av den sanna gudomen. Genom att använda bilden av sparagmos på retoriserade uttryck under covid 19 vill jag beskriva hur uttrycken på motsvarande sätt utsätts för ett kollektivt, generativt våld i den offentliga kommunikationen. Retoriseringen kan beskrivas som höjdpunkten på en kris som innebär att vissa uttryck inte längre tolereras i offentligheten, utan tvingas genomgå en rituell reningsprocess åskådliggjord i den betydelsespridning och den mångfald av retoriska budskap som uttrycken blir föremål för. En fråga är vad dessa i en mening sönderdelade uttryck kan säga oss om den offentliga retorikens förutsättningar i samtiden. Vad betyder det att språkliga uttryck så ofta slits isär på den offentliga scenen? Analysen inleds med en beskrivning av retoriseringen.

Retorisering

Med retorisering avses en successiv förändring av ett uttrycks retoriska kraft och argumentativa möjligheter utifrån några givna kriterier.[3] Ett av dessa kriterier är *frekvens*. En retorisering av ett uttryck inträffar ofta som en följd av att uttrycket upprepas allt oftare i offentligheten. Uttryckets ökade förekomst leder i sin tur till att det framstår som *ambivalent*, vilket utgör retoriseringens andra kriterium. Att uttrycket framstår som ambivalent hänger också samman med retoriseringens tredje kriterium, som innebär att uttrycket kommer att förknippas med fler retoriska topiker än tidigare. Uttrycket får därmed en förnyad argumentativ potential, och det är också detta som skiljer retoriseringen från gängse betydelseförändringar. Ett retoriserat uttryck genomgår visserligen ofta en betydelseförskjutning, men det är framför allt uttryckets nya möjligheter att kopplas samman med en större mängd budskap och argument än tidigare som är relevant ur ett retoriskt perspektiv. Ett exempel kan hämtas från debatter om abort under senare år, såväl nationellt som internationellt. I dessa debatter sker ofta en retorisering av uttrycket ”liv”, där det kommer att förknippas med en rad olika betydelser och föreställningar om vad något levande är, men där uttrycket också aktiverar en mängd argumentativa utgångspunkter, det vill säga topiker för argumentationen kring abortförbud eller rätten till abort. Sådana topiker kan utgöras av föreställningar kring vad det innebär att döda, föreställningar om vetenskapliga gränsdragningar mellan embryon och människoliv, föreställningar om människovärde, makt över den egna kroppen, och så vidare. Genom att retoriseringen knyter flera retoriska topiker till uttrycket sätts det i retoriseringsprocessen i samband med en

större mängd budskap och idéer än tidigare. En pandemi utgör ett passande skeende för studiet av de förändringar som retoriseringar utgör. Under en relativt kort period får vissa uttryck en särskild belysning i offentligheten och förvirring och oenighet uppstår inte sällan kring deras innebörder och rätta användning.

Exempel på retoriserade uttryck under coronapandemin är just ”rekommendation” och ”råd” som under 2020, bortsett från att de förekommer mycket ofta i medierapporteringen, dels används i en offentligt sanktionerad mening, med betydelsen ”rättesnöre”, dels av många människor snarare uppfattas som ”tips” eller ”önskemål”. Här skapas alltså en osäkerhet kring uttryckens innebörder, och deras ambivalens bekräftas av att de under året blir föremål för en lång rad diskussioner och tillrättavisningar. Fortfarande under pandemins andra våg tvingas till exempel inrikesministern till utspel i stil med: ”Jag kan inte nog understryka att myndigheternas allmänna råd inte är tips […].”[4] Ambivalensen i uttrycket ”rekommendation” bekräftas å sin sida av de många förtydliganden som görs av olika myndigheter: ”Myndigheten ger rekommendationer till folket. Och det betyder att man ska göra på ett visst sätt. Det säger Anders Tegnell på Folkhälsomyndigheten till Radio Sweden.”[5] Formella klargörande levereras också från exempelvis Språkrådet:

> Enligt Svensk ordbok utgiven av Svenska Akademien beskrivs *rekommendation* som ”sakligt grundad uppmaning till lämplig handling”. En rekommendation från en myndighet ses som en starkt grundad uppmaning från en expert om att göra på visst sätt. Den är i bästa fall grundad på forskning och beprövad erfarenhet, inte godtycke. *Rekommendation* är en myndighetsterm som har en skärpning i sin betydelse i förhållande till hur ordet används i mer allmänna sammanhang, där det snarare används i betydelsen tips eller önskemål.[6]

Den ambivalens som uttryck av det här slaget uppvisar är en följd av att de används ofta, att de förmedlas i en mängd olika sammanhang och medier, och att deras relation till språkbruket i svensk lagstiftning hamnar i öppen dager. Att dessa uttryck genomgår en retorisering under pandemin följer till exempel av att de utgör centrala beståndsdelar i förmedlingen av den svenska coronastrategin, och just genom sin ambivalens kan uppfattas som sammanfattningar av den princip om eget ansvar som kännetecknar strategin. En stor del av debatten kring den svenska coronastrategin under 2020 handlar om huruvida regering och myndigheter ska införa tvingande restriktioner eller inte, och ett ofta återkommande argument är att den svenska förvaltningsmodellen inte tillåter ministerstyre eller tvingande ingrepp i människors rörelsefrihet.[7] Att uttryck som ”råd” och ”rekommendation” i denna situation utgör ”mjuka” formuleringar som i själva verket bär på en intenderat ”hård” och entydig innebörd, det vill säga är bindande, utgör en gynnsam grogrund för en omfattande retorisering av uttrycken. Framför allt knyts till dessa uttryck en mängd retoriska topiker som aktualiserar argument och budskap kring frågan om vem och vilka som egentligen bär på ansvaret för att minska smittspridningen i samhället, och i förlängningen vem eller vilka som bär ansvaret för till exempel den höga dödligheten bland äldre.[8] Att dessa uttryck har ett tolkningsutrymme, samtidigt som tolkningsutrymmet beläggs med restriktioner, är en omständighet som inte bara underlättar utan accelererar retoriseringen, och uttryckens mycket starka argumentativa laddning manifesteras inte minst i det folkliga missnöje som uppstår kring kommunikationens och de retoriserade uttryckens otydlighet.[9] Uttryckens förnyade argumentativa laddning bekräftas också av att de under pandemin inte sällan blir föremål för ironier och förlöjliganden.[10]

”Rekommendation” och ”råd” hör till de uttryck som tilldragit sig mest uppmärksamhet under pandemin, men här finns flera. Ordet ”äldre”, till exempel, står under pandemin särskilt i offentlighetens blickfång; det upprepas flitigt under Folkhälsomyndighetens presskonferenser, och förekommer ymnigt i medierapporteringen. Att även detta uttryck framstår som vagt och mångtydigt bekräftas av de modifikationer och förtydliganden som sker, till exempel med uttryck som ”70+”, ”de över 70 år”, ”äldre äldre” och ”pigg 70-åring”.[11] Uttryckets förnyade argumentativa laddning blir påtaglig genom att det både pekar ut och avgränsar en stor del av landets vuxna befolkning, och inte minst genom att uttrycket sätts i förbindelse med särskilt stränga restriktioner och därmed ges en stigmatiserande association. I en artikel i *Expressen* beskriver exempelvis Ann-Charlotte Marteus begreppet ålderdom som ”förtryckande”, och menar att det är ”[…] brutalt av Folkhälsomyndigheten att nagla fast människor vid deras kronologiska ålder.”[12] Osäkerheten i uttrycket ”äldre”, liksom dess förnyade argumentativa potential, är alltså en konsekvens dels av att det från myndighetshåll krävs en distinkt avgränsning av en folkgrupp som är särskilt utsatt (de över 70 år), dels av att alla äldre i realiteten inte tillhör någon riskgrupp. Det är också särskilt värt att notera hur de omskrivningar och nybildningar som växer fram eller återaktualiseras av uttrycket ”äldre”, och som i likhet med till exempel uttrycket ”årsrik” inte sällan är eufemistiska, binder uttrycket till nya associationer och retoriska topiker. Ett uttryck som ”yngre äldre” får till exempel under covid 19-pandemin förnyad aktualitet och fungerar inte enbart som en approximation av en konkret ålder, utan för också tankarna till sådant som hälsa och livsstil.

Den förnyade argumentativa laddning som retoriserade uttryck ofta får framträder också i retoriseringen av uttrycket ”det normala”

och dess internationella motsvarigheter. Under våren 2020 upprepas uttrycket mycket ofta i svensk nyhetsrapportering och debatt i vändningar som: ”EU: Lång väg tillbaka till normala livet”,[13] ”Samhället kommer inte att återgå till det normala förrän vi har ett effektivt coronavaccin”,[14] ”[…] frågan om när saker kan gå tillbaka till det normala avgörs helt av hur utvecklingen blir.”[15] Intressant med detta exempel är att det med tiden, troligen som en följd av uttryckets högfrekventa användning, skapas mycket kraftiga motreaktioner mot hur uttrycket används, och att arenor växer fram för diskussioner om uttryckets innebörd och korrekta användning. Ett flagrant exempel är Naomi Kleins uppmärksammade videoinlägg i april 2020 där hon bland annat deklarerar: ”Return to normal? Normal was a crisis. Normal was Australia on fire.”[16] Besläktade reaktioner dyker även upp i svenska medier: ”Vi är många som är oroliga för effekterna av covid-19. Nästan lika många vill att allt så snabbt som möjligt ska återgå till det normala igen. Men det är det sista vi ska göra, skriver Erik Huss, geograf med bakgrund inom Earth system science”[17]; ”Vi kan inte gå tillbaka till det normala”.[18] Uttryckets mångtydighet ligger således i att det förknippas med både mycket positiva och utstuderat negativa innebörder. Och om den positiva användningen av uttrycket ger ”det normala” en påtagligt endimensionell betydelse, som ett tillstånd befriat från pandemi, så laddar den negativa användningen uttrycket med en betydelsemässig flerdimensionalitet där ”det normala” utifrån en rad antingen politiska eller vetenskapliga utgångspunkter förknippas med miljöförstörelse, sociala orättvisor etcetera.

Efter diskussionerna om ”det normala” börjar det under pandemin också talas om ”det nya normala”, dels som en förhållandevis neutral beskrivning av det pandemitillstånd som vi måste vänja oss vid: ”Ett halvår med pandemin – från kris till det nya normala”,[19]

dels i kvällspressens dystopiska nyhetsförmedling: ”I regeringskansliet finns tunga röster som är övertygade om att corona är det nya normala. Att vaccin inte kommer vara räddningen. Och att all politik de närmaste tio åren kommer vara pandemipolitik. – Man kommer nog aldrig kunna låta sina gamla föräldrar passa ens snuviga barn igen, säger en högt uppsatt företrädare för regeringen.”[20] Men uttrycket förekommer även i utspel som starkt argumenterar för att vi måste göra allt för att ta oss genom krisen: ”Skärp er, detta får inte bli det nya normala”.[21] Sammantaget pendlar alltså ”det normala” mellan att förstås som något förflutet som kan återskapas, något icke önskvärt som måste reformeras i en ljusare framtid, och något som tillhör nuet, men som har förändrats. Uttryckets argumentativa laddning följer av att det kommer att förknippas med en stor mängd disparata idéer om vad som är gynnsamt respektive ogynnsamt för såväl individ som samhälle, vad som är önskvärt och icke önskvärt, vad som kännetecknar det förflutna eller samtiden, och vad som bör kännetecknа en framtid. Det är på ett liknande sätt med de retoriserade uttrycken ”rekommendation” och ”råd”. Dessa kan naturligtvis inte befrias från de folkligt förankrade betydelser som associerar dem med ”vägledning” och ”tips”, men under retoriseringsprocessen binds de starkt vid helt andra föreställningar och retoriska topiker som handlar om vad som inte bara är nyttigt för individen och samhället, utan också legitimt och nödvändigt.

Dramatisering

Flera exempel kunde läggas till ovanstående, och diskussionen kunde fördjupas kring vilka konsekvenser de retoriserade uttryckens nya argumentativa värden och mångtydigheter får i den offentliga diskussionen. Men avsikten här är inte att skapa en djupare

förståelse av de utvalda exemplen som sådana, utan snarare att på ett fördjupat plan diskutera hur retoriseringsprocessen i sig kan förstås. Det handlar alltså om att etablera en modell och förståelsehorisont för förståelsen av dessa processer, ett perspektiv som i förlängningen kan fördjupa kunskapen om, inte enbart de retoriserade uttrycken själva, utan av offentlig kommunikation generellt under pandemin och liknande skeenden. Och jag vill göra detta genom att betrakta retoriseringen som en *dramatisering*.

Genom att studera den offentliga kommunikationen som drama följer jag ett spår som inte alls varit ovanligt under 1900-talet, där offentlig retorik ofta har analyserats med dramatiken som modell. Det främsta exemplet inom retoriken är Kenneth Burke (1897–1993), som med dramatismen och pentaden som analysmodell, grundlade ett synsätt på offentlig kommunikation som fått stort genomslag.[22] I följande diskussion väljer jag dock att uppmärksamma några aspekter hos dramat som vanligtvis inte förekommer i retoriska analyser av offentlig kommunikation. Utgångspunkten är att i retoriseringen sker vad som kan liknas vid en dramatisk *gestaltning* av de aktuella uttrycken. Med detta menar jag att i en retoriseringsprocess så sker en övergång från en episk eller diegetisk förmedling till en mimetisk eller dramatisk förmedling av uttryck. Dessa förmedlingar kan också förstås i termer av hur uttrycken blir föremål för olika typer av berättande. Här bör först framhållas att dessa dramatiska gestaltningar är *diskreta* i en viss specifik mening. Att de är diskreta innebär att gestaltningen inte främst är fysisk, den tar alltså inte kroppslig form såsom är fallet vid en iscensättning på en teaterscen, då en skådespelare iklär sig en roll. Att gestaltningen är diskret betyder snarare att en funktion som traditionellt återfinns i den dramatiska gestaltningen kan kopplas till de retoriserade uttrycken. Även om dessa uttryck kan ges spektakulära och ”teatrala” fram-

trädelseformer, framför allt genom de inramningar av uttrycken som sker i nyhetsmedier, så är det viktiga i denna gestaltning att den öppnar för andra slags publika responser än vad uttrycken i deras icke-retoriserade framträdelseformer möjliggör. Hur går detta till?

Om vi kopplar samman ett icke-retoriserat uttryck med ett diegetiskt berättande, kan vi till det senare associera ett stabilt och identifierbart berättarperspektiv, med en berättare som återger berättelsen från en särskild horisont. Berättaren har alltid en viss auktoritet eftersom denne förmedlar historien och väljer ut vilka delar som ska förmedlas till läsaren/lyssnaren.[23] Detta berättarperspektiv kan liknas vid perspektivet från vilket ett icke-retoriserat uttryck förmedlas. Det ”auktoritära” i dessa utsagor ligger i att mottagaren inte på samma sätt som under retoriseringsprocessen ifrågasätter innebörden av det uttalade, utan accepterar det perspektiv och de innebörder som förmedlas. Ett dramatiskt, mimetiskt berättande, å sin sida, saknar diegesens auktoritära berättarperspektiv. Berättandet gestaltas i det förkroppsligande som sker på teaterscenen, vilket innebär att berättandet sprids ut över flera röster. Ett mimetiskt berättande kan naturligtvis kombineras med ett diegetiskt, vilket inte alls är ovanligt inom teaterkonsten, men i det här sammanhanget är det just steget mellan ett icke-gestaltat och ett gestaltat berättande som blir intressant. Att de retoriserade uttrycken kan ses som dramatiserade, med andra ord gestaltade, hänger samman med att deras betydelser inte längre är bundna av stabila berättarperspektiv, utan att uttryckens framträdanden blir polyfona, distribuerade av en mängd inte sällan motstridiga röster och roller.

Det retoriserade uttryckets dramatiska, det vill säga gestaltade karaktär, framträder med än större pregnans om hänsyn tas till det dramatiska berättandets mimetiska dimension, dess avbildning eller efterhärmning. I retoriseringen förverkligas avbildningen genom uttryckets högfrekventa upprepningar i offentligheten. Ett retoriserat uttryck är ett uttryck som materiellt avbildar sig självt, men som i denna process av avbildning även bär med sig en tolkning. I retoriseringens gestaltningsprocess framträder således uttryck som i en mening är identiska med sig själva, men som också förfrämligas på den offentliga spelplanen. Uttrycken prövas i dessa processer, och bortsett från att något i de stabila utsägelsepositioner som kännetecknar användningen av uttrycken såsom icke-retoriserade förloras, så tillförs här också en illusorisk dimension till uttrycken. Det illusoriska ligger i att samtidigt som uttrycket i den dramatiserande gestaltningen får liv och närvaro på den mediala scenen, så försvagas dess förankring i en identifierbar innebörd. I den dramatiserade retoriseringen blir uttrycket föremål för ett ”spel” som prövar dess förhållande till men inte binder det vid en verklighet.

Att som ovan teoretiskt dra en skarp gräns mellan det diegetiska och det mimetiska har naturligtvis sina risker. I verkligheten är det svårt att identifiera ett renodlat diegetiskt respektive renodlat mimetiskt drag i olika användningar av uttryck, på samma sätt som det är svårt att dra en skarp gräns mellan ett icke-retoriserat och ett retoriserat uttryck. Uttryck och symboler är ständigt försatta i semantisk förändring, och således pågår alltid en mer eller mindre diskret retorisering av de uttryck vi använder oss av. Vad som skiljer till exempel ett uttryck som ”rekommendation” under den pågående pandemin från tidigare användningar är dock bland annat dess sceniska konkretion. I retoriseringens gestaltningsprocess utsätts uttrycken för en särskild belysning, de ”levandegörs” och ”närvarandegörs”, och blir, som uttryck betraktade, föremål för ett särskilt intresse.[24] Därför kan vi också skilja mellan dessa former av dramatiserande gestaltning och sådana gestaltningsprocesser som förekommer i renodlat diegetiska förmedlingar. Stilistisk

gestaltning, eller *showing* som det kallas inom narratologin,[25] innebär också, i viss mening, att ett uttryck avbildar sig självt men alieneras från sin rent deskriptiva funktion. Och en rent stilistisk gestaltning kan naturligtvis också tvinga fram varierade responser hos läsare och lyssnare. Men i den dramatiserade retoriseringen är den *sceniska* dimensionen hos gestaltningen mycket starkare. Här närvarandegörs uttrycken via en medial gestaltning som ställer dem inför oss och förvandlar oss till publik i en position där vi från de avstånd som den mediala kommunikationen upprättar kommer att *betrakta* uttrycken, samtidigt som de inte sällan utsätter oss för en stark emotionell påverkan.

Ett exempel på detta är uttrycket ”folkvett” som även det retoriseras under pandemin. Startskottet för processen är statsministerns pressträff den 27 mars 2020, där han i samband med den nya bestämmelsen om förbud mot allmänna sammankomster med fler än 50 personer framhåller att: ”Nu är det folkvett som gäller.” Uttalandet väcker stor uppmärksamhet i nyhetsmedierna; det reproduceras, tolkas och debatteras. I diskussionerna framträder retoriseringen genom att ”folkvett” blir utgångspunkt för argument som inte bara har med ”sunt förnuft” att göra, utan även med skuld, trotsighet och inskränkningar av frihet.[26] Hur retoriseringen på allvar innebär incitament för formuleringen av nya budskap, illustreras av till exempel Karin Ohlsson som i *Expressen* associerar uttrycket med förnuftsprincipen ”hålla huvudet kallt, hjärtat varmt och händerna rena”, som i sin tur kopplas samman med Feliks Dzerzjinskij, ledaren för Sovjets första hemliga polis, Tjekan, ”[…] en inspirationskälla för Stasi och dess fruktade chef Erich Mielke, som under tre decennier – ända fram till murens fall – styrde DDR:s ondskefulla säkerhetspolis.” I en argumentation som starkt ironiserar över det egna ansvarets princip, kopplas så folkvettet samman med historiska skräckvälden:

> Kallt huvud, varmt hjärta, rena händer. Orden som en gång ekade av den europeiska skräckhistorien har tagit ny gestalt som rättesnöre för ett land i pandemins undantagstillstånd. Tre humanistiska budord att hålla fast vid medan Covid-19 klättrar uppför kurvan. Jag tror att det var ungefär samma sak som Stefan Löfven var ute efter när han häromdagen glädjande nog uppmanade till det lite ålderdomliga ”folkvettet”.[27]

Här spelas folkvettets argumentativa potential ut mot en dramatiserad fond av historiska övergrepp. Den specifikt gestaltande dimensionen framträder i hur uttrycket upprepas och projiceras på en medial scen, där uttrycket i sig blir föremål för uppmärksamheten, och där det görs till en spelpjäs i ett drama vars scenografi materialiseras i den tablå av historiska händelser som binder nya föreställningar och idéer vid uttrycket. Uttryckets ”illusoriska” karaktär ligger i att samtidigt som uttrycket ges ett påtagligt liv och en distinkt närvaro genom skribentens drivna raljans, så framstår det som starkt avbildat och förvrängt; det är alldeles uppenbart en karikatyr av ”folkvettet” som här ges en scenisk gestaltning.

Att det finns en teatral, gestaltande dimension i denna retorisering, där uttrycket kopplas samman med idéer som ligger långt ifrån gängse innebörder, iakttas även hos Johan Hakelius, som senare under pandemin, efter statsministerns skandaliserade köprunda före jul, i *Aftonbladet* formulerar en potentiell associationskedja knuten till folkvettet:

> Det finns ord som börjar på ”folk” som är rätt gemytliga, om än en aning gillestugiga: folkrace, folkdans, folklustspel. Det finns ord som börjar på ”folk” som är torrt skrumpna: folkbokföring, folknykterhet, folkpartist. Det finns ord som börjar på ”folk” som är direkt skräckinjagande: folkdomstol, folkrepublik, folkmord. Var på den där skalan tycker ni att man ska placera in ”folkvett”?[28]

Framträdande är här den mediala projektionen av det retoriserade uttrycket; hur det ställs fram på en offentlig scen tillsammans med ett karaktärsgalleri som sträcker sig från ”folkbokföring” till ”folkmord”. Det är en iscensättning som bjuder in till en publik bedömning av relationen mellan de i dramat uppträdande gestalterna. Citatet illustrerar också hur den dramatiserade retoriseringen kan försätta ett uttryck i ett slags ”fritt fall”, där dess betydelse och relevans inte längre styrs av ett episkt stabilt, auktoritärt berättarperspektiv, till exempel statsministerns, eller något lexikon, utan där det snarare är uttryckets potential att attrahera nya associationer, nya retoriska topiker och möjligheter att formulera budskap som avgör både hur det kommer att förstås och användas.

Vad som sker i retoriseringen är i en väsentlig mening en demonstration och projektion av de retoriserade uttrycken, vilket bekräftas av att flera uttryck under året också blir föremål för nyhetsartiklar och krönikor.[29] Att dessa uttryck ställs fram och via upprepningen ges en så påtaglig närvaro gör också att de blir intressanta som uttryck betraktade. Det blir tydligt att dessa uttryck både har en historia av innebördsmässig kontinuitet, och att de är på väg någonstans, mot en modifiering av både sina innebörder och sitt retoriska kapital. Retoriseringens gestaltning gör just detta sammanfall mellan kontinuitet och uppbrott särskilt framträdande.

Gestaltningen och de illusioner denna bär med sig är också vad som framkallar andra typer av responser än de som kan kopplas till uttrycken i deras icke-retoriserade framträdanden. Om mottagandet av ett icke-retoriserat uttryck präglas av behärskad betydelseartikulation, så kan mottagandet av dramatiserade, retoriserade uttryck i många fall beskrivas som mera känslomässigt. Om detta vittnar en mängd reaktioner under pandemin på de uttryck som beskrivits ovan. Att ett uttryck dels uppträder i sin egen skepnad, men dels också, genom att spridas över flera röster, ”öppnas” för olika förståelser underlättar en emotionell investering i uttrycken. När Regeringen och Folkhälsomyndigheten beslutar att sammankomster med fler än åtta personer inte är tillåtna, så genomgår uttrycket ”åtta” en flagrant retorisering. Uttrycket sprids som en löpeld i sociala och andra medier, härigenom upprepas det och avbildas, och kommer att associeras med en mängd olika idéer. Den centrala frågan: ”Varför just åtta?” ställer uttrycket i en lång rad av blixtbelysningar, där uttrycket kommer att kringgärdas framför allt av olika ironiska utspel och förlöjliganden.[30] ”Åtta” har i sina icke-retoriserade framträdanden en relativt oproblematisk, för att inte säga exakt innebörd. Men i retoriseringsprocessen sker en gestaltning av uttrycket. Det ställs fram på en offentlig scen och görs till föremål för ett publikt betraktande där dess anknytning till idéer och budskap bortom det rent numerära skapar helt nya möjligheter att reagera starkt på dess framträdande.

Den dramatiserade retoriseringens gestaltningsprocess innebär alltså i grunden att de retoriserade uttrycken frigörs från ett stabilt berättarperspektiv, och genom sin spridning över flera röster, öppnar fältet för helt andra typer av responser än vad som är fallet innan uttrycken genomgår retoriseringen. För att skapa ytterligare perspektiv på hur denna övergång från en episk till en dramatisk funktionalitet kan förstås, vill jag lyfta fram några rituella drag i retoriseringen.

Sparagmos—ritualisering

Möjligheten att beskriva retoriseringsprocesser som dramatiska och gestaltande hänger naturligtvis samman med att offentlig kommunikation idag generellt har karaktär av skådespel.[31] Det är kommunikation som människor i regel iakttar snarare än deltar i, samtidigt som upplevelsen av att delta kan vara påfallande stark, inte minst genom de känslor som offentliga utspel har en tendens att framkalla.[32] Men till de dramatiska gestaltningar som språkliga uttryck blir föremål för på den offentliga scenen kan också knytas en *rituell* dimension. Till ritualens kännetecken hör att den är cyklisk, det vill säga återkommande, och att den följer vissa mönster, egenskaper som under covid 19-pandemin kunnat iakttas i exempelvis politikernas och myndigheternas regelbundet återkommande presskonferenser, liksom i nyhetsmediernas dagliga och igenkännbart inramade rapporteringar. En ritual utgör därtill en bearbetning av något, av den förändring som pågår, samtidigt som den speglar denna förändring. I följande avsnitt kommer jag att lyfta fram denna rituella dimension, och röra mig fram emot en beskrivning av de retoriserade uttrycken som föremål för vad som kan liknas vid *sparagmos* – det rituella sönderslitandet av ett offer. Sparagmos beskriver hur något sönderdelas i en akt av generativt våld,[33] och en viktig fråga är vad denna bild av desintegration överförd på de retoriseringsprocesser som här beskrivits kan säga oss om den retoriska kommunikationens förutsättningar idag.

Jag ska återkomma till sparagmos specifikt senare i artikeln, men vill först beskriva utifrån vilka utgångspunkter de retoriserade uttrycken under covid 19-pandemin betraktas som föremål för ritualer. Med inspiration hämtad från den brittiske antropologen Victor Turner vill jag beskriva dessa retoriserade uttryck som ”rituella symboler”. Ett skäl till att Turners begrepp passar bra i sammanhanget är att han studerar sådana symboler i vad han kallar ”sociala dramer”, ett begrepp som inspirerats av Kenneth Burke, och som jag vill knyta till den dramatiserande, gestaltande tendensen i retoriseringsprocesserna.[34] Begreppet ”socialt drama” utvecklades av Turner genom studier av Ndembu-folket i Zambia, men den ”komparativa symbologi” som blir hans metod omfattar inte enbart traditionellt etnografiskt material, utan även ”[…] the symbolic genres of the so-called 'advanced' civilisations, the complex, large-scale industrial societies.”[35] Turners intresse är vänt mot ”[…] the types of socio-cultural processes and settings in which new symbols, verbal and non-verbal, tend to be generated”, och härigenom kommer han, under inflytande av Arnold van Gennep (1873–1957) att särskilt intressera sig för övergångsritualer och gränserfarenheter som meningsbärande och meningsskapande processer, men också som sociala dramer som uttrycker och återspeglar sociala förändringar.[36] Perspektivet är i hög grad relevant för förståelsen av retoriseringsprocesser som rituella: en retoriseringsprocess markerar, i likhet med pandemin själv, en övergång från ett stadium till ett annat, och det rör sig om en generativ process, där nya betydelser skapas och där förändringen – som drama betraktat – också bär med sig en social transformation.

Turners analyser av sociala dramer är inriktade på krissituationer av olika slag, och hans perspektiv lånar sig gärna till sådana händelser som en pandemi. I det här sammanhanget vill jag inskränka fokus till den dramatiserade retoriseringen, och beskriva denna som ett socialt drama, det vill säga, med Turners ord, som ”[…] an eruption from the level surface of ongoing social life, with its interactions, transactions, reciprocities, its customs for making regular, orderly sequences of behavior.”[37] Retoriseringen är alltså, i likhet

med det sociala dramat, en ”eruption”, ett utbrott som innebär en avvikelse från det reguljära, som speglar en ”kris” och som drivs av starka emotioner: ”It is propelled by passions, compelled by volitions, overmastering at times any rational considerations.”[38] Som exempel kan återigen uttrycket ”det normala” anföras. Dess upprepningar i offentligheten under pandemin leder fram till en punkt där uttrycket inte längre tolereras utifrån dess etablerade associationer och innebörder, utan blir föremål för starkt emotionella utspel och modifierande diskussioner, liksom det sätts i samband med idéer och budskap som kontrasterar mot tidigare användningar.

Ser man närmare på det sociala dramats utformning hos Turner så kan dess fyra faser, ”[…] breach, crisis, redress, and *either* reintegration or recognition of schisms”[39] illustrera möjliga strukturer i den dramatiserade retoriseringen. Retoriseringens sociala drama bryter ut när ett uttryck blir föremål för en rad upprepningar och separerande tolkningar i offentligheten, så som varit fallet med exempelvis ”det normala”, men även ”rekommendation” och ”råd” under covid 19-pandemin. De iterationer och avbildningar som uttrycken blir föremål för synliggör uttryckens kris, och i de offentliga diskussionerna kring dessa rituella symboler, framträder både själva krisen och den ”redressiva” fas, där olika krafter försöker komma till rätta med de oklarheter som präglar symbolerna. I likhet med hur ett socialt drama kan utmynna antingen i ”reintegration” eller ”recognition of schisms” kan en retorisering innebära att ett uttryck mer eller mindre återförs till den rådande ordningen eller fortsatt kantas av olika förståelser och tillämpningar. Just i den redressiva fasen försöker inte sällan auktoritära röster att upprätta en ordning, vilket vi redan sett exempel på i inrikesministerns offentliga deklaration av hur ”rekommendation” korrekt ska förstås, liksom i myndigheters utförliga beskrivningar av vad en mängd uttryck

kopplade till coronapandemin betyder och hur de ska användas.[40] Turner skriver: ”In order to limit the contagious spread of breach, certain adjustive and redressive mechanisms, informal and formal, are brought into operation by leading members of the disturbed.”[41] Sådana redressiva, reglerande språkliga utsagor blir mycket vanliga från myndighets- och politiskt håll, men även från andra debattörer under pandemin. Ett exempel är Widar Andersson som den 29 mars 2020 rycker ut till statministerns försvar vad gäller just folkvettet: ”Antingen kommer vi tillrätta med virusets härjningar på ett bra sätt och då återgår vi snabbt till ett mer normalt liv. Eller så visar det sig att trots alla livräddningsförsök så fortsätter Coronan att ta liv och då får vi böja oss för det och återgå till normaliteten utifrån det läget. Att ha folkvettet med sig på den resan är tryggt och klokt. Folkvettet har chans att dämpa och förkorta krisen.”[42] Retoriseringen framvisar rituella symboler vars betydelser drar åt en mängd olika håll, och som sätts i samband med en mängd disparata budskap, vilket föranleder regulativa och modifierande utspel av detta slag.

Den dramatiserade retoriseringens rituella skepnader och de bearbetningar som dessa processer innebär, framträder också om man tar fasta på Turners distinktion mellan *initiationsritualer* och *säsongsritualer*. Enligt Turner har initiationsritualer en tendens att trycka ned människor innan de lyfter upp dem, som exempelvis vid konfirmationer eller giftermål, där människor tvingas till ödmjukhet innan de upphöjs till nya positioner i nya sociala sammanhang. Omvänt har säsongsritualer en tendens att lyfta upp människor innan dessa åter kuvas.[43] Karnevaler kan exempelvis skapa en känsla av tillfällig befrielse innan vardagen åter tar över. Motsvarande mönster kan iakttas i de dramatiserade retoriseringarna, där till exempel retoriseringen av ”det normala” har påtagligt karnevaliskt frigörande drag, men där användningen av ordet tenderar att falla tillbaka i

tidigare användningar.[44] Signifikativt är också att i dessa ”karnevaliska” dramatiseringar och retoriseringar så är det inte den politiska makten som talar. Flera av de språkliga nybildningar som växer fram under coronapandemin, som till exempel ”hemester”, ”hobbyepidemiolog” och liknande, och som i sin tur inte sällan retoriseras, har denna karnevaliska, tillfälligt frigörande karaktär. Andra retoriseringsprocesser har en närmare koppling till initiationsritualer. De har en avgjort disciplinerande karaktär, och initieras i regel av de makthavare som i sin kommunikation eftersträvar att lyfta befolkningen till nya nivåer av förståelse och kunskap. Inrikesministerns, liksom flera myndigheters uppfostrande ambition i definitionen av ”rekommendation” och ”råd” är ett exempel på detta. Men även statsministerns maningar till ”folkvett” och ”allvar” (som i ”Det är allvar nu”)[45] kan knytas till det initiationsrituella.

En viktig tanke hos Turner är att ritualen skiljer sig från ceremonin, och skillnaden är betydelsefull om vi vill närma oss en förståelse av specifikt *vad* det är som en ritual bearbetar, vilken kris det handlar om som ritualen är ett svar på. Turner skriver att ceremonin är *indikativ*, under det att ritualen är *transformativ*.[46] Ceremonins indikativa funktion kan kopplas samman med vad som tidigare beskrivits som en episk, narrativ utsägelseposition, en position som Turner associerar med en ”vetande” attityd. Ritualens transformativa dimension ligger i att den istället är *subjunktiv*, ett tillstånd som snarare kännetecknas av ett sökande, kopplat till sådant som ”begär, önskningar, hypoteser och möjligheter” – det subjunktiva representerar ett ”om så vore”.[47] Samtidigt beskriver Turner det subjunktiva som det indikativas moder.[48] En av ritualens främsta funktioner är således att upprätta, ibland återupprätta, en ordning som utmärks av det indikativa. Därav ritualens dramatiska form. En ritual kan förefalla kaotisk, irrationell och våldsam, men i själva verket är den strängt formmässig och utgör (här citerar Turner i sin tur Sally F. Moore och Barbara Myerhof) ”[…] a declaration of form against indeterminacy.”[49] Perspektivet är relevant även för de retoriseringsprocesser som här studeras. Den dramatiserade retoriseringen kan ge ett oordnat intryck genom den förvirring som skapas kring olika symbolers innebörder, men i själva verket uttrycker detta kaos en strävan efter innebördsmässig stabilitet, efter konsensus kring förståelsen av ett uttryck.

Det är utifrån denna förståelse av ritualens funktion jag vill tolka de retoriseringsprocesser som beskrivits ovan. Dessa processer är rituella i så måtto att de utgör ett svar på en kris som kommit att kännetecknа uttrycken i deras indikativa skepnad. Den gestaltning och dramatisering som uttrycken blir föremål för, som en respons på denna kris, försätter uttrycken i ett subjunktivt tillstånd, där retoriseringens transformationer syftar till att ge uttrycken en förnyad indikativ stabilitet. Retoriseringens gestaltande och dramatiska dimension ger ritualen dess form i denna process. Det är också här begreppet *sparagmos* blir relevant för att beskriva de transformationer som aktiveras i retoriseringen. Som René Girard (1923–2015) visat, bland annat i sin läsning av Euripides *Bacchanterna*, kan sparagmos betraktas som ett rituellt offer av en syndabock. Den imitation av det gudomliga som Pentheus gör sig skyldig till i Euripides drama kan inte tolereras av kollektivet, utan Pentheus förvandlas till ett surrogatoffer som blir föremål för massans kollektiva bestraffning. Att imitationen inte kan tolereras är i sin tur en följd av vad Girard kallar ett *mimetiskt begär*, det vill säga att individer imiterar varandras drivkrafter, något som gör dem alltmer lika varandra, och därmed utvecklar rivaliteter. Sparagmos utgör en differentiering av den hotande likhet som framkallar denna rivalitet, i Euripides fall rivaliteten mellan Pentheus och Dionysos.[50] Det är

på ett liknande sätt med de retoriserade uttryck som här studeras. Retoriseringen av ett uttryck markerar en kris där dess förment falska innebörd inte längre kan tolereras av ett kollektiv, utan måste göras till föremål för en desintegration, en differentiering. En retoriseringsprocess synliggör således rivaliserande innebörder liksom den synliggör det hot som dessa innebörder, på samma sätt som avgudabilden, utgör. I likhet med hur surrogatoffret hos Girard tjänar till att ”[…] polarize all the fears, anxieties, and hostilities of the crowd […]”[51] vittnar ett retoriserat uttryck om en kollektiv rädsla för närvaron av en falsk innebörd. Återigen kan uttrycket ”det normala” anföras. Under pandemin framstår flera offentliga utspel kring uttrycket som närmast panikartade, och det uppstår en emotionellt laddad dragkamp om uttryckets korrekta innebörd och retoriska potential. När Naomi Klein utbrister: ”Normal was Australia on fire!” så är det en reaktion mot att den upprepade användningen av uttrycket ”normal” genererat en falsk innebörd som binder uttrycket vid något förflutet, oförstört och eftersträvansvärt, och hennes utspel tjänar till att differentiera uttrycket, rena det från dess falska konnotationer. Det är på samma sätt i reaktionerna mot uttrycket ”folkvett”. Retoriseringen av uttrycket visar att det uppstår en rivalitet kring dess innebörd, och uttrycket genomgår flera mediala offerritualer där det sönderdelas och sprids ut med syftet att detronisera dess förment falska innebörd. Viktigt att betona här är också desintegrationens *kollektiva* karaktär i både offerritualen och retoriseringsprocesserna. I de retoriseringar som här studerats är uttryckens transformationer helt beroende av den kollektiva spridning och de upprepningar som uttrycken utsätts för i offentligheten. Även här fungerar det mimetiska begäret som retoriseringsprocessens motor; retoriseringen drivs av hur människor i offentligheten övertar och avbildar varandras begär

efter att manifestera en oförfalskad innebörd.[52] Återigen kan ”det normala” illustrera processen. I retoriseringen utvecklas en ”trend” kring att kommentera uttrycket, en trend som i sin tur har potential att framkalla nya rivaliteter. Det är strängt taget inte uttrycket i sig självt som driver den retoriseringsprocess som här beskrivits, utan snarare att människor av varandra inspireras till att upprepa, gestalta och återerövra uttrycket på den offentliga arenan.

Vad som sker i en retoriseringsprocess är alltså att språkliga uttryck i en mening desintegreras, slits isär. Konkret kan processen iakttas i den mångfald av olika betydelser och användningar som utvecklas kring uttrycken, men också i att de sätts i förbindelse med en ökad mängd idéer och budskap. Desintegrationen framträder således i retoriseringens ökade distribution av retoriska topiker liksom i den betydelsespridning som uttrycken uppvisar. Viktigt är samtidigt att desintegrationen i retoriseringsprocessen, i likhet med det våld som utövas inom ramen för sparagmos, utgör ett *generativt* våld, vars syfte är att rena uttrycken från falska kopplingar mellan uttryck och innehåll.[53] Precis som i offerritualen kan en retoriseringsprocess ge intrycket av något kaosartat och spontant – den visar oss uttryckets betydelsemässiga och retoriska instabilitet – men processen är hela tiden orienterad mot upprätthållandet av en ordning befriad från bedrägliga representationer. Häri ligger det specifikt rituella i retoriseringen. Den utgör en kollektiv bearbetning av ett språkligt uttrycks betydelsemöjligheter. Dess spridda betydelser och nya retoriska möjligheter utgör en kaosartad motbild till den rena innebörd som eftersträvas. Därför kan retoriseringen, på samma sätt som sparagmos, med Turners ord beskrivas som ett ”liminalt” tillstånd. Det handlar om en övergångsfas där det igenkännbara plockas isär, men där processen hela tiden är orienterad mot ett upprättande av en ny ordning: ”[…] in liminality people ’play’ with the elements

of the familiar and defamiliarize them. Novelty emerges from the unprecedented combinations of familiar elements."[54] Mönstret känns igen från de funktioner vi kan förknippa med ett dramatiskt berättande, i synnerhet tragedin: dramat visar oss representationer av det som kan vara både bräckligt och fruktansvärt, men i den säregna kombinationen av emotionellt deltagande och fysisk distans förverkligas en process av rening.

Den rituellt präglade desintegrationen av språkliga uttryck kan illustreras med ytterligare ett exempel på en retoriseringsprocess som bär på dramatiserande inslag. Det handlar om uttrycken "social distans" och "social distansering" som under covid 19-pandemin får centrala roller på den offentliga scenen. Uttrycket "social distansering" är när pandemin bryter ut inte nytt, utan förekommer redan i början av 2010-talet,[55] men under pandemin får det förnyad aktualitet genom att i hög grad fungera som en språklig konkretisering av den svenska coronastrategin. I och med att uttrycket används av ledande politiker och av Folkhälsomyndigheten får det en snabb och bred spridning i samhället. Uttrycket upprepas således, och iterationen innebär också att uttrycket dramatiskt avbildas och gestaltas genom en mångfald av representationer i offentligheten. Sönderdelningen av denna rituella symbol kan iakttas på flera plan. Från den stabila indikation som uttrycket "social distans" har innan pandemin, övergår det till ett subjunktivt tillstånd där dess spridning över allmänhetens mångfald av röster kommer att förknippa det med myriader av idéer och budskap. Delvis förverkligas spridningen genom uttryckets ambivalens – en fråga som diskuteras är till exempel vad social distans är – vilket föranleder myndigheter och andra aktörer att publicera definitioner och instruktioner kring denna sociala distansering: ("Social distansering är en åtgärd som syftar till att bromsa upp eller åtminstone jämna ut de akuta effekterna av pandemin. Det görs genom att människor aktivt håller en distans om minst en meter mellan varandra."[56]) Men uttrycket kommer också att fungera som utgångspunkt för en mängd andra argumentativa uppsåt. Det dyker exempelvis upp i utpekanden av särskilda grupper ("Stockholmare sämst i västvärlden på social distansering"),[57] i marknadsföringsargumentation ("Skydda personal och kunder med vårt sortiment av produkter för social distansering"),[58] och som en mycket återkommande signal från privatpersoner att man agerar på ett korrekt sätt ("Kaffe intogs som så ofta med X och Y. Självklart med social distans.") Därtill kan läggas att uttrycket såsom en konkretisering av den svenska coronastrategin givetvis blir föremål för en mängd satiriska utläggningar. I krönikor kan uttrycket komma att förknippas med Sveriges geografiska storlek, men också med den coola och till och med "kalla" svensken.[59]

Bortsett från att dessa uttryck intensivt reproduceras i offentligheten och därtill av en stor mängd människor, blir de under pandemin föremål för en stor mängd disparata förståelser. Som tidigare nämnts är "social distansering" med dess varianter ett uttryck som i hög grad fungerar som en konkretiserande bild av den svenska coronastrategin. I denna roll står uttrycket också i stark kontrast till alternativa strategier. Social distansering kan till exempel i debatten ställas i motsättning till munskydd som en alternativ åtgärd, eller till en nedstängning av samhället.[60] Och i ett sådant sammanhang kan den sociala distanseringen knytas till argument som lyfter fram landets höga sociala tillit – att det finns starka band och ett manifest förtroende mellan politiker, myndigheter och befolkning.[61] Härigenom associeras uttrycket också till en bild, inte enbart av den svenska coronastrategin, utan även av svenska attityder och en svensk mentalitet. Som en åtgärd starkt beroende av en kollektiv uppslutning, ett "gemensamt ansvar" knyts uttrycket även till

argument för solidaritet.[62] Vad som sker i retoriseringen av ”social distansering” är alltså inte enbart att uttrycket kommer att förstås på en mängd olika sätt, utan att dess argumentativa möjligheter, dess anknytning till olika idéer och budskap, snabbt mångdubblas. Och det är just intrycket av denna mångfald representationer, och möjligheten att på kort tid ta del av så många olikartade användningar och anknytningar till argument av olika slag, som skapar intrycket av uttryckets sönderdelning på den offentliga scenen. Uttrycket håller inte samman, utan sprids exponentiellt i medialt mycket konkreta projektioner av dess retoriska kapital. Liksom i offerritualen synliggörs således i retoriseringens desintegration en bräcklighet hos uttrycket, men samtidigt också en stark strävan efter att manifestera dess korrekta skepnad och innebörd.

Flera av de retoriseringsprocesser som här beskrivits är förhållandevis diskreta. Men den våldsamma sidan av sparagmos, som själva ritualen ursprungligen förknippas med, kan samtidigt anas i exempel som visar oss strider och starka reaktioner kring retoriserade uttrycks innebörder och användningsområden. Det gäller även ett uttryck som ”social distansering”. Framträdande under covid 19-pandemin är till exempel de starka ifrågasättanden som formuleras kring uttryckets användning. Ett av de redressiva inslagen i denna debatt utgörs av de krav som framförs på att uttrycket ”social distansering” ska ersättas av ”fysisk distansering”, och gärna kompletteras med uttryck som ”emotionell närhet”.[63] Under 2020 föreslås ”physical distancing” också av WHO som en korrekt benämning, och i ett upprop från en grupp läkare vid Karolinska Institutet förs följande argument fram för en alternativ formulering:

> Social distansering förknippas ofta med psykosocial uteslutning och negativa attityder samt bristande socialt stöd för personer med psykiska och psykosociala problem, statslösa och hemlösa samt etniska och andra minoriteter. Inte minst upplevs det som avståndstagande och kränkande av självmordsnära individer. Många (både unga och gamla) i de grupper som nämnts är extremt känsliga för det språkbruk som används och för andra människors attityder.[64]

Citatet illustrerar just den bräcklighet som uttryck kan uppvisa under retoriseringsprocesser. Desintegrationen tar här form som ett blottläggande av uttryckets fruktansvärda innebörd och ödesdigra konsekvenser. Det är ett uttryck som måste offras. ”Social distansering” blir i denna ritual föremål för en sönderdelning som synliggör olämpliga implikationer och som stigmatiserar och skuldbelägger uttrycket. Men härigenom skapas också något nytt kring detta uttryck. Ur den desintegrerade motbilden av en opassande formulering växer ett auktoritärt motsvar och ett begreppsligt korrekt uttryck (”fysisk distansering”) fram, knutet till den handling som utgörs av att hålla avstånd. En nytt ”renat” uttryck och en ny ”renad” innebörd har utkristalliserats genom desintegrationen av det retoriserade uttrycket. Signifikativt för styrkan i retoriseringsprocessen är dock att även detta uttryck genomgår en retorisering med dramatiska inslag. Ett exempel är Emma Frans, som i anslutning till de krav som förs fram på ”fysisk distansering” som korrekt benämning skriver: ”Vill hålla distans till alla som känner sig tvungna att förklara att det heter fysisk distans.”[65] Även ett uttalande som detta uppvisar offerritualens desintegrerande kännetecken, men här utmynnar inte reningsprocessen i ett nytt uttryck, utan snarare i den outtalade attityd som kan läsas in i utspelet. Att läsa in en sådan attityd och kanske identifiera sig med den är också att ge rum åt en ny, renad innebörd som skapas ur den motbild av det retoriserade uttrycket som formulerats.

Ett viktigt påpekande är att det rituella i dessa retoriseringsprocesser inte har någon tydligt identifierbar avsändare. Det går inte att säga att politiker eller myndigheter arrangerar dessa ritualer, då skulle det ligga närmare till hands att tala om ceremonier. Den rituella strukturen följer snarast av de mediala villkor som sätter ramarna för den offentliga kommunikationen, och som underlättar för människor att imitera varandras begär och därmed rikta sina intressen åt ett och samma håll. Den ”kris” som den dramatiserade retoriseringen utgör ett svar på, handlar i hög grad om svårigheterna att i denna mediala situation upprätthålla ett episkt, indikativt och därmed stabilt berättarperspektiv. På det sättet fungerar den offentlighet vi möter via medier som en scen, eller flera scener, som rituellt sprider och sönderdelar språkliga uttryck som kan formas till nya uttryck utifrån nya retoriska topiker. En fråga som vore intressant att undersöka är i vilken utsträckning denna typ av sönderdelning och ritualisering kan användas även strategiskt. Intressant vore till exempel att studera huruvida den demagogiska retorik som vuxit sig stark på den internationella politiska arenan under senare år strategiskt retoriserar, dramatiserar och ritualiserar kommunikationen i offentligheten. Donald Trumps långa rad av offentliga lögner kring exempelvis covid 19-pandemin erbjuder ett intressant material. När Trump den 19 juli 2020 i Fox News påstår att USA har den nästan lägsta dödligheten i covid-19 i världen, så är det uppenbart en lögn.[66] Men mot bakgrund av den systematiska användning av lögner som Trump gjort sig känd för, så blir påståendet inte intressant enbart utifrån sitt bedrägliga innehåll. För att dess retoriska värde ska kunna bedömas bör uppmärksamheten snarare vändas mot de retoriseringsprocesser påståendet aktiverar. En hypotes är att ett uttryck av det här slaget strategiskt kastas ut på den offentliga scenen just i syfte att befria uttrycket från dess indikativa funktionalitet. En lögn av detta slag är ett påstående som är dömt att offras och sönderdelas, och i denna desintegration kan en mångfald av disparata betydelser och nya retoriska topiker kopplas till uttrycket. För publiken uppstår härmed möjligheter att reagera inte bara på uttrycket i sig, utan på den mångfald av responser, även kritiska, som uttrycket ger upphov till. I denna process är det inte längre uttryckets relation till ett etablerat betydelseinnehåll eller en verklighet som ger uttrycket dess retoriska kraft. Som subjunktiv, rituell symbol kan det istället bli föremål för ett kollektivt, generativt våld med potential att generera betydelser och retoriska möjligheter långt bortom vad uttrycket i sig indikerar.

Källor och litteratur

Allen, Sigurd och Ester Pollack. ”Mediated Scandals”. I *Scandalous! The Mediated Construction of Political Scandals in Four Nordic Countries*. Red. Sigurd Allen och Ester Pollack, 9–28. Göteborg: Nordicom, University of Gothenburg, 2012.

Andersson, Fredrik N.G. och Lars Jonung. ”Frivillig distansering bättre än tvång”. *Dagens Industri*, 2020-03-26. Hämtad 2021-06-16, https://www.di.se/debatt/frivillig-distansering-battre-an-tvang/.

Andersson, Widar. ”Folkvett är nog det viktigaste vettet av allt”. *Folkbladet*, 2020-03-29. Hämtad 2021-09-10, https://folkbladet.se/artikel/1l7w12wj.

Bengtsson, Jesper. ”Skärp er, detta får inte bli det nya normala”. *Dagens Arena*, 2020-11-25. Hämtad 2021-09-10, https://www.dagensarena.se/opinion/skarp-er-detta-far-inte-vara-det-nya-normala/.

Bitzer, Lloyd F. ”The Rhetorical Situation”. *Philosophy & Rhetoric* 1 (1968): 1–14.

Bjurwald, Lisa. ”Social distance, Swedish style”. *Politico*, 2020-02-27. Hämtad 2021-02-25, https://www.politico.eu/article/social-distance-swedish-style/.

Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction* [1961]. 2 utg. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives* [1945]. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1969.
Burke, Kenneth och Margaret Schlauch. ”Twelve Propositions by Kenneth Burke on the Relation between Economics and Psychology”. *Science & Society* 2 (1938): 242–253.
Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
Debord, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Buchet/Chastel, 1967.
Edvinsson, Atle Morseth. ”Pandemin har lärt oss vad solidaritet betyder”. *Aftonbladet*, 2020-12-28. Hämtad 2021-06-16, https://www.aftonbladet.se/ledare/a/rgzPQR/pandemin-har-lart-oss-vad-solidaritet-betyder.
Ekblom, Jonas. ”Alla svenskar ska få sms med coronaråden”. *Svenska Dagbladet*, 2020-12-11. Hämtad 2021-09-11, https://www.svd.se/regeringen-haller-presstraff-2h7h.
Eriksson, Göran, Sallinen Pirttisalo och Jani Annie Reuterskiöld. ”Så föddes Sveriges coronaplan – spelet bakom kulisserna”. *Svenska Dagbladet*, 2020-07-05. Hämtad 2021-09-10, https://www.svd.se/forbered-er-pa-det-varsta--spelet-bakom-coronastrategin.
Euripides. ”Bacchae”. I Euripides. *Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*. Översatt av David Kovacs, 12–156. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
Fahl, Hanna. ”Smittsam kreativitet får coronaorden att sprida sig”. *Dagens Nyheter*, 2020-05-18. Hämtad 2021-09-10, https://www.dn.se/kultur-noje/smittsam-kreativitet-far-coronaorden-att-sprida-sig/.
Flashback Forum. ”Nya restriktioner från och med 24 november”. Hämtad 2021-02-24, https://www.flashback.org/t3282231.
Fock, Carin. ”Hemmajobbandet kan fortsätta många månader”. *Arbetarskydd*, 2020-09-07. Hämtad 2021-09-10, https://www.arbetarskydd.se/arbetsmiljo/hemmajobbandet-kan-fortsatta-manga-manader-7000517.
Folkhälsomyndigheten (hemsida). Hämtad 2021-01-02, https://www.folkhalsomyndigheten.se/smittskydd-beredskap/utbrott/aktuella-utbrott/covid-19/foreskrifter-och-allmanna-rad/.

Frans, Emma. *Alla tvättar händerna: Min berättelse från året då alla skyllde på varandra*. Stockholm: Volante, 2021.
Frans, Emma. Twitter 2020-04-19. Hämtad 2021-09-10, https://twitter.com/dremmafrans/status/1251926346374283267.
Gennep, Arnold van. *Rites of Passage* [1969]. [*Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l’hospitalité, de l’adoption, de la grossesse et de l’accouchement, de la naissance, de l’enfance, de la puberté, de l’initiation, de l’ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* (Paris: Emile Nourry, 1909)]. Översatt av Monika B. Wizedom och Gabrielle L. Caffee. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 2004.
Girard, René. *Violence and the Sacred* [1977]. [*La Violence et le sacré* (1972)]. Översatt av Patrick Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.
Goldman, Peter. ”Originary Iconoclasm: The Logic of Sparagmos”. *Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology* 2 (2015). Hämtad 2021-09-11, http://anthropoetics.ucla.edu/ap2002/2002goldman/.
Göteborgs universitet 2020-11-17. ”Tillit spelar roll för coronastrategier”. Hämtad 2021-06-16, https://www.gu.se/nyheter/tillit-spelar-roll-for-coronastrategier.
Hakelius, Johan. ”Löfven gjorde bort sig men folket står naket”. *Aftonbladet*, 2021-01-01. Hämtad 2021-09-10, https://www.expressen.se/kronikorer/johan-hakelius/stefan-lofven-gillrade-fallan-och-klev-sedan-rakt-i-den/.
Hedlund, Viktor. ”Tegnell: Det kommer lugna sig ordentligt”. *Expressen*, 2020-03-22. Hämtad 2021-09-10, https://www.expressen.se/nyheter/coronaviruset/tegnell-det-kommer-lugna-sig-ordentligt/.
Holmér, Åsa. ”Ord i coronans spår”. *Institutet för språk och folkminnen* 2020-04-03. Hämtad 2021-01-02, https://www.isof.se/lar-dig-mer/bloggar/sprakradsbloggen/inlagg/2020-04-03-ord-i-coronans-spar---rekommendation.
Huss, Erik. ”Vill vi tillbaka till det gamla vanliga igen?” *Svenska Dagbladet*, 2020-04-03. Hämtad 2021-09-10, https://www.svd.se/vill-vi-tillbaka-till-det-gamla-vanliga-igen.

Häggkvist, Jessica och Jenny Rosvall. *De äldre, vi andra och CoVid-19. En kritisk diskursanalys om äldres framställan i media i samband med CoVid-19 rekommendationerna under perioden 16–22 mars 2020*. Stockholm: Institutionen för socialvetenskap, Ersta Sköndal Bräcke högskola, 2020.

Jakobson, Roman. ”Lingvistik och poetik”. I Roman Jakobson, *Poetik och lingvistik. Litteraturvetenskapliga bidrag valda av Kurt Aspelin och Bengt A. Lundberg. Med ett postscriptum av Roman Jakobson*. Översatt att Östen Dahl, 139–179. Stockholm: Bokförlaget Pan/Norstedts, 1974.

Keen, Suzanne. *Narrative Form*. New York: Palgrave MacMillan, 1993.

Kerpner, Joachim. ”Tegnell – ’Inte personligt ansvarig för fler äldre smittade’”. *Aftonbladet*, 2020-04-02. Hämtad 2021-09-15, https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/Xg796n/tegnell-inte-personligt-ansvarig-for-fler-aldre-smittade.

Klein, Naomi. *Facebook* 2020-04-17. Hämtad 2021-09-10, https://ne-np.facebook.com/hoperevolutionforchange/posts/2618157774955715.

Liljeheden, Andreas. ”EU: Lång väg tillbaka till normala livet”. *Sveriges Radio*, 2020-04-15. Hämtad 2021-09-10, https://sverigesradio.se/artikel/7452876.

Marteus, Ann-Charlotte. ”Det är som om Tegnell aldrig har hört ordet ’årsrik’”. *Expressen*, 2020-05-28. Hämtad 2021-09-10, https://www.expressen.se/ledare/ann-charlotte-marteus/det-ar-som-om-tegnell-aldrig-har-hort-ordet-arsrik/.

Mehrens, Patrik och Jon Viklund. ”Retoriseringen av begreppet folk i 1800-talets Sverige”. *Rhetorica Scandinavica* 63 (2013): 54–71.

Mellin, Lena. ”Vet regeringen något som vi andra inte gör?” *Aftonbladet*, 2020-03-27. Hämtad 2021-09-10, https://www.aftonbladet.se/nyheter/kolumnister/a/P9G6db/vet-regeringen-nagot-som-vi-andra-inte-gor.

Mokhtari, Arash. ”Munskydd – aktuellt och omdebatterat”. *Tidningen Vision*, 2020-11-02. Hämtad 2021-06-16, https://vision.se/tidningenvision/arkiv/2020/nr7/munskudd-aktuellt-och-omdebatterat/.

Molén, Tomas och Karin Thurfjell. ”Vilken ideologi vinner maktkampen efter corona?” *Svenska Dagbladet*, 2020-08-16. Hämtad 2021-09-10, https://www.svd.se/vilken-ideologi-vinner-maktkampen-efter-corona.

Moore, Sally F. och Barbara Myerhof. ”Secular Rituals: Form and Meaning”. I *Secular Ritual*. Red. Sally F. Moore och Barbara Myerhof, 3–24. Assen: Van Gorcum & Comp., 1977.

Nilsson, Torbjörn och Maggie Strömberg. ”Politikernas mörka bild: Covid är det nya normala”. *Expressen*, 2020-11-21. Hämtad 2021-09-10, https://www.expressen.se/premium/politik/politikerna-famlar-i-blindo-morka-bilden-i-regeringen-covid-ar-det-nya-normala/.

Nylander, Johan. ”Stockholmare sämst i västvärlden på social distansering”. *Dagens Industri*, 2020-03-23. Hämtad 2021-09-15, https://www.di.se/nyheter/stockholmare-samst-i-vastvarlden-pa-social-distansering/.

Olbrechts-Tyteca, Lucie och Chaïm Perelman. *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation* 1969]. [*Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France Paris, 1958]. Översatt av John Wilkinson och Purcell Weaver. London: University of Notre Dame Press, 1971.

Olsson, Karin. ”Det är detta Löfvén [sic] menar med folkvett”. *Expressen*, 2020-03-29. Hämtad 2021-09-10, https://www.expressen.se/kultur/karin-olsson/-det-ar-detta-lofven-menar-med-folkvett/.

Pettersson, Erik. ”Ett halvår med pandemin – från kris till det nya normala”. *Dagens Samhälle*, 2020-09-11. Hämtad 2021-09-10, https://www.dagenssamhalle.se/samhalle-och-valfard/sjukvard/ett-halvar-med-pandemin-fran-kris-till-det-nya-normala/.

Smurfit Kappa (hemsida). ”Social distansering”. Hämtad 2020-06-16, https://www.smurfitkappa.com/se/products-and-services/social-distancing.

Svensson, Anders. ”Veckans nyord: social distansering”. *Språktidningen*, 2020-03-23. Hämtad 2021-06-12, https://spraktidningen.se/2020/03/veckans-nyord-social-distansering/.

Svensson, Britta. ”Jag har gjort allt rätt inför julen – även utan förnumstiga ministrar”. *Aftonbladet*, 2020-12-10. Hämtad 2021-09-10, https://www.aftonbladet.se/nyheter/kolumnister/a/yRzxPr/jag-har-gjort-allt-ratt-infor-julen--aven-utan-fornumstiga-ministrar.

Svensson, Niklas.”Smittskyddsexperten: Flera tusen svenskar kan dö”. *Expressen*, 2020-03-19. Hämtad 2021-09-10, https://www.expressen.se/nyheter/smittskyddsexperten-flera-tusen-svenskar-kan-do/.

Sveriges Radio. ”Man ska följa Folkhälsomyndighetens rekommendationer”. *Sveriges Radio*, 2020-04-01. Hämtad 2020-12-28, https://sverigesradio.se/artikel/7443276.
Sveriges Radio, *God morgon världen* 2020-03-29. Hämtad 2021-09-10, https://sverigesradio.se/avsnitt/1467647.
The Poynter Institute (hemsida), ”PolitiFact”, 20-07-20. Hämtad 2021-06-30, mhttps://www.politifact.com/factchecks/2020/jul/20/donald-trump/donald-trump-wrong-say-us-has-one-lowest-mortality/.
Turner, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.
Turner, Victor. ”Social Dramas and Stories About Them”. *Critical Inquiry* 7, nr 1 (1980): 141–68.
TV4, Perspektivpanelen 2020-04-02. Hämtad 2021-09-10, https://www.tv4.se/klipp/va/12571611/linda-skugge-jag-ar-sa-skeptisk-tror-att-alla-ljuger.
Uebel, Petronella. ”Därför får vi råd men inga förbud”. *Barometern*, 2020-04-05. Hämtad 2021-06-16, https://www.barometern.se/nyheter/darfor-far-vi-rad-men-inga-forbud-2/.
Wasserman, Danuta. ”Använd termen fysisk distansering!” *Tidskriften för svensk psykiatri* 2 (2020): 63.
Wasserman, Danuta m.fl. ”Fysisk distansering – korrekt begrepp för att minska smittan”. *Läkartidningen*, 2020-04-27. Hämtad 2021-09-10, https://lakartidningen.se/opinion/debatt/2020/04/fysisk-distansering-korrekt-begrepp-for-att-minska-smittan/.
Weaver, Benjamin. ”Euripides’’Bacchae’ and Classical Typologies of Pentheus’ ’Sparagmos’, 510–406 BC”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 52 (2009): 15–43.
Westberg, Gustav. ”Corona, vaghet och skam. Om myndighetskommunikation och affekt på sociala medier”. *Språk och stil* 30 (2020): 5–31.
Wiman, Björn. ”Vi kan inte gå tillbaka till det normala”. *Dagens Media*, 2020-12-28. Hämtad 2021-09-10, https://www.dagensmedia.se/medier/dagspress/bjorn-wiman-vi-kan-inte-ga-tillbaka-till-det-normala/.

Noter

1 Victor Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (New York: Performing Arts Journal Publications, 1982), 61–88.

2 Euripides, *Bacchae*, 12–156. Euripides, *Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*, red. och övers. David Kovacs (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), 12–156. Se även Benjamin Weaver, ”Euripides’ ’Bacchae’ and Classical Typologies of Pentheus’ ’Sparagmos’, 510–406 BC”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 52 (2009): 15–43. Min tolkning av sparagmos inspireras av René Girards diskussion av begreppet i *Violence and the Sacred* [1977], [*La Violence et le sacré* (1972)], övers. Patrick Gregory (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979), 130–132.

3 Patrik Mehrens och Jon Viklund, ”Retoriseringen av begreppet folk i 1800-talets Sverige”, *Rhetorica Scandinavica* 63 (2013): 54–71.

4 Jonas Ekblom, ”Alla svenskar ska få sms med coronaråden”, *Svenska Dagbladet* 2020-12-11.

5 Sveriges Radio, ”Man ska följa Folkhälsomyndighetens rekommendationer”, 2020-04-01.

6 Åsa Holmér, ”Ord i coronans spår”, *Institutet för språk och folkminnen* 2020-04-03. Se även Folkhälsomyndighetens förtydligande på myndighetens hemsida: ”Ett allmänt råd är inte bindande, utan en slags rekommendation för hur du kan göra för att uppfylla det som står i en lag, förordning eller föreskrift. Du måste inte göra exakt som det allmänna rådet säger. Men väljer du att göra på ett annat sätt, måste du visa att du uppfyller det som står i den bindande regeln. Vi på Folkhälsomyndigheten har till exempel tagit fram allmänna råd om covid-19 men även om bassängbad och buller inomhus. […] En rekommendation är varken bindande eller kopplad till en bindande regel (till skillnad från ett allmänt råd). Däremot bygger en rekommendation på all den kunskap som finns inom ett visst ämne. Det är därför en god idé att följa en rekommendation som kommer från en myndighet.”

7 Se t.ex. Göran Eriksson, Jani Pirttisalo Sallinen och Annie Reuterskiöld, ”Så föddes Sveriges coronaplan – spelet bakom kulisserna”, *Svenska Dagbladet* 2020-07-05.

8 Redan titeln på Emma Frans bok *Alla tvättar händerna: Min berättelse från året då alla skyllde på varandra* (Stockholm: Volante, 2021) vittnar om vilken central plats frågan om ansvar och skuld får i den svenska diskussionen om coronastrategin. Inte sällan tangerar dessa diskussioner frågan om det individuella kontra det kollektiva ansvaret, liksom om myndighetspersoners individuella ansvar: ”Statsepidemiolog Anders Tegnell ser det som ett misslyckande att covid-19 tagit sig in i stor skala på landets äldreboenden. Men han tycker inte att han har något personligt ansvar för misslyckandet. – Vi har alla ett kollektivt ansvar i samhället för att skydda de äldre, säger han.” Joachim Kerpner, ”Tegnell – ’Inte personligt ansvarig för fler äldre smittade”, *Aftonbladet* 2020-04-02.

9 Petronella Uebel, ”Därför får vi råd men inga förbud”, *Barometern* 2020-04-05.

10 Gustav Westberg har t.ex. visat att en lång rad av de rekommendationer som förmedlats av politiker och myndigheter under 2020 blir föremål för starkt satiriska framställningar på bloggar, och han kopplar samman tendensen med uttryckens och kommunikationens otydlighet. Gustav Westberg, ”Corona, vaghet och skam. Om myndighetskommunikation och affekt på sociala medier”, *Språk och stil* 30 (2020): 5–31.

11 Niklas Svensson, ”Smittskyddsexperten: Flera tusen svenskar kan dö”, *Expressen* 2020-03-19, intervju med Johan Giesecke: ”Du fyllde 70 år i höstas och tillhör därmed själv riskgruppen för att drabbas allvarligt av det här viruset, enligt Folkhälsomyndigheten. Vad tänker du om det? – Det tror jag inte på. Jag är ju en pigg 70-åring.”

12 Ann-Charlotte Marteus, ”Det är som om Tegnell aldrig har hört ordet ’årsrik’”, *Expressen* 2020-05-28.

13 Andreas Liljeheden, ”EU: Lång väg tillbaka till normala livet”, *Sveriges Radio* 2020-04-15. Under pandemin iakttas ett ökat intresse för hur äldre karaktäriseras i media, vilket kan ses som ett utslag av hur uttrycket kommer att omges av en förstärkt argumentativ laddning. Se t.ex. Jessica Häggkvist och Jenny Rosvall, *De äldre, vi andra och CoVid-19. En kritisk diskursanalys om äldres framställan i media i samband med CoVid19 rekommendationerna under perioden 16–22 mars 2020* (Stockholm: Institutionen för socialvetenskap, Ersta Sköndal Bräcke högskola, 2020).

14 Carin Fock, ”Hemmajobbandet kan fortsätta många månader”, *Arbetarskydd* 2020-09-07.

15 Viktor Hedlund, ”Tegnell: Det kommer lugna sig ordentligt”, *Expressen* 2020-03-22.

16 Naomi Klein, *Facebook* 2020-04-17.

17 Erik Huss, ”Vill vi tillbaka till det gamla vanliga igen?” *Svenska Dagbladet* 2020-04-03.

18 Björn Wiman, ”Vi kan inte gå tillbaka till det normala”, *Dagens Media* 2020-12-28.

19 Erik Pettersson, ”Ett halvår med pandemin – från kris till det nya normala”, *Dagens Samhälle* 2020-09-11.

20 Torbjörn Nilsson och Maggie Strömberg, ”Politikernas mörka bild: Covid är det nya normala”, *Expressen* 2020-11-21.

21 Jesper Bengtsson, ”Skärp er, detta får inte bli det nya normala”, *Dagens Arena* 2020-11-25.

22 Se t.ex. Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (New York: Prentice Hall, 1945). Nämnas kan även perspektiv inom performativitetsteori, exempelvis Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); perspektiv inom media- och kommunikationsvetenskap, t.ex. Sigurd Allen och Ester Pollack, ”Mediated Scandals”, i *Scandalous! The Mediated Construction of Political Scandals in Four Nordic Countries*, red. Sigurd Allen och Ester Pollack (Göteborg: Nordicom, University of Gothenburg, 2012), 9–28.

23 Se t.ex. Suzanne Keen*, Narrative Form* (New York: Palgrave MacMillan, 1993), 1–5.

24 Härigenom är retoriserade uttryck också behäftade med vad som liknar en ”poetisk funktion” i Roman Jakobsons mening. Roman Jakobson, ”Lingvistik och poetik”, övers. Östen Dahl, i Roman Jakobson, i *Poetik och lingvistik. Litteraturvetenskapliga bidrag valda av Kurt Aspelin och Bengt A. Lundberg. Med ett postscriptum av Roman Jakobson* (Stockholm: Bokförlaget Pan/Norstedts, 1974), 139–179. Jakobson skriver: ”Genom att framhäva tecknens påtaglighet, fördjupar denna

funktion den fundamentala dikotomin mellan tecken och föremål.”, 148. Även hos ett retoriserat uttryck kan detta framhävande av gränsen mellan språket och den verklighet som betecknas iakttas.

25 Se t.ex. Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* [1961], 2 utg. (Chicago: The University of Chicago Press, 1983).

26 Se t.ex. Sveriges Radio, *God morgon världen* 2020-03-29 och TV4, *Perspektivpanelen* 2020-04-02.

27 Karin Olsson, ”Det är detta Löfvén [sic] menar med folkvett”, *Expressen* 2020-03-29.

28 Johan Hakelius, ”Löfven gjorde bort sig men folket står naket”, *Aftonbladet* 2021-01-01.

29 Se t.ex. Hanna Fahl, ”Smittsam kreativitet får coronaorden att sprida sig”, *Dagens Nyheter* 2020-05-18.

30 Se t.ex. Britta Svensson, ”Jag har gjort allt rätt inför julen – även utan förnumstiga ministrar”, *Aftonbladet* 2020-12-10. Diskussionstråden ”Nya restriktioner från och med 24 november” på forumet *Flashback* utgör ett exempel på hur ”åtta” blir föremål för en mängd starka känslouttryck och även slutsatser kring den officiella coronastrategin och kommunikationen kring denna.

31 Här kan erinras om hur Guy Debord (1931–1994) redan på 1960-talet lanserade idén om ”skådespelssamhället”, i *La société du spectacle* (Paris: Buchet/Chastel, 1967).

32 Här kan erinras om den centrala plats som publik- eller auditoriebegreppet, snarare än mottagarbegreppet, har inom retorikvetenskapen, hos exempelvis Lucie Olbrechts-Tyteca och Chaïm Perelman i *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation* [1969], [*Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique* (Paris: Presses Universitaires de France Paris, 1958)], övers. John Wilkinson och Purcell Weaver (London: University of Notre Dame Press, 1971), och Lloyd F. Bitzer i ”The Rhetorical Situation”, *Philosophy & Rhetoric* 1 (1968): 1–14.

33 Se t.ex. Peter Goldman, ”Originary Iconoclasm: The Logic of Sparagmos”, *Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology* 2 (2015).

34 Victor Turner, ”Social Dramas and Stories About Them”, *Critical Inquiry* 7, nr. 1 (1980): 141–168, 149. Se även Kenneth Burke och Margaret Schlauch, ”Twelve Propositions by Kenneth Burke on the Relation between Economics and Psychology”, *Science & Society* 2 (1938): 242–253.

35 Turner, *From Ritual to Theatre*, 23.

36 Turner, *From Ritual to Theatre*, 21. Se även Arnold van Gennep, *Rites of Passage* [1960], [*Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc*. (Paris: Emile Nourry, 1909)], övers. Monika B. Wizedom och Gabrielle L. Caffee (London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 2004).

37 Turner, ”Social Dramas and Stories about them”, 151.

38 Turner, ”Social Dramas and Stories about them”, 151.

39 Turner, ”Social Dramas and Stories about them”, 149.

40 Det offentliga språkets laddning under pandemin bekräftas av de mödor som exempelvis Språkrådet lägger på att förklara olika uttryck med anknytning till pandemin. På Språkrådets hemsida finns t.ex. utförliga beskrivningar av termer som ”tvåmetersregeln”, ”karantän” och ”infodemi”.

41 Turner, *From Ritual to Theatre*, 151.

42 Se t.ex. Widar Andersson, ”Folkvett är nog det viktigaste vettet av allt”, *Folkbladet* 2020-03-29.

43 Turner, *From Ritual to Theatre*, 87.

44 Denna karnevaliska effekt kan iakttas också om pandemin i sig betraktas som ett socialt drama, vilket fångas in av Göran Greider i en beskrivning av hur progressiva krafter reagerar på pandemin: ”Vänstern är av tradition inte sen att försöka använda kriser för att genomföra reformer, enligt Greider. – Alltid när det kommer kriser blir vanligt folk förskräckta, men vänstern blir lite uppspelt. Alla på vänsterkanten sätter allt sitt hopp till att socialismen står för dörren.” Tomas Molén och Karin Thurfjell, ”Vilken ideologi vinner maktkampen efter corona?” *Svenska Dagbladet* 2020-08-16.

45 Stefan Löfven under regeringens presskonferens 2020-03-27. Även detta uttryck genomgår en retorisering under pandemin, bland annat genom att uttalandet genast ger upphov till en mängd kommentarer, inte sällan av ironiskt slag: ”Det är allvar nu, sade statsminister Stefan Löfven. Men var det inte det redan förra veckan?” Lena Mellin, ”Vet regeringen något som vi andra inte gör?”, *Aftonbladet* 2020-03-27.

46 Turner, *From Ritual to Theatre*, 80–81.

47 Turner, *From Ritual to Theatre*, 86–87.

48 Turner, *From Ritual to Theatre*, 84.

49 Turner, *From Ritual to Theatre*, 83. Se även Sally F. Moore och Barbara Myerhof, ”Secular Rituals: Form and Meaning”, i *Secular Ritual*, red. Sally F. Moore och Barbara Myerhof (Van Gorcum & Co: Assen, 1977), 3–24, 17.

50 Girard, *Violence and the Sacred*, 130–131.

51 Girard, *Violence and the Sacred*, 131.

52 Girard, *Violence and the Sacred*, 145–147.

53 Girard betonar just det generativa i offerritualens våld (Girard, *Violence and the Sacred*, 130–132). Turner talar i sin tur om ”redressive violence” (Turner, *From Ritual to Theatre*, 71).

54 Turner, *From Ritual to Theatre*, 27.

55 Anders Svensson, ”Veckans nyord: social distansering”, *Språktidningen* 2020-03-23.

56 Kry (hemsida) 2021-12-01, ”Karantän – vad är det?”

57 Johan Nylander, ”Stockholmare sämst i västvärlden på social distansering”, *Dagens Industri* 2020-03-23.

58 Smurfit Kappa (hemsida), ”Social distansering”.

59 Lisa Bjurwald, ”Social distance, Swedish Style”, *Politico* 2020-02-27.

60 Arash Mokhtari, ”Munskydd – aktuellt och omdebatterat”, *Tidningen Vision* 2020-11-02. Se även Fredrik N.G. Andersson och Lars Jonung, ”Frivillig distansering bättre än tvång”, *Dagens Industri* 2020-03-26.

61 Göteborgs universitet 2020-11-17, ”Tillit spelar roll för corona-strategier”.

62 Se t.ex. Atle Morseth Edvinsson, ”Pandemin har lärt oss vad solidaritet betyder”, *Aftonbladet* 2020-12-28.

63 Danuta Wasserman, ”Använd termen fysisk distansering!”, *Tidskriften för svensk psykiatri* 2 (2020): 63.

64 Danuta Wasserman m.fl., ”Fysisk distansering – korrekt begrepp för att minska smittan”, *Läkartidningen*, 2020-04-27.

65 Emma Frans, Twitter 2020-04-19.

66 The Poynter Institute (hemsida), ”PolitiFact” 20-07-20.

— Louise Schou Therkildsen —

A Hierarchy of Crises —

Climate, Corona, and Black Lives Matter

In times of competing crises, on what grounds do agents determine what crisis is more important? More than one hundred different crises were proclaimed in the Swedish parliament over the past 10 years. Of course, only a fraction of these were actually treated as such, but the sheer number points to the rhetorical potential of naming and sustaining something as a crisis as well as the futility of such calls for attention.[1] Competing calls for something to be understood as a crisis bear witness to a complex hierarchy of claims for moral, political, and scientific high ground and are thus rhetorical battlegrounds.

More than one crisis demanded the attention as 2020 unfolded. Covid-19 was quickly established as *the* crisis due to the vast uncertainty concerning its spread, contamination, and deadliness, but others co-existed: The climate, for example, first seemed to benefit from reduced carbon emissions that later was understood to be only a miniscule band-aid solution to a much larger injury. The extent of measures needed in order to stop global warming was thus made clear and highlighted by the fact that 2020 along with 2016 were declared the warmest years ever recorded.[2] The political debate about this insight and the economic aid packages following the pandemic given to, among others, the aviation industry, substantiate the early-pandemic tragi-comical joke, now almost a cliché: The climate crisis needs coronavirus' PR agent.

Following the murder of George Floyd on May 25, 2020, yet another crisis surfaced. A video showing Floyd being held down by police officers while repeatedly saying "I can't breathe" became the spark that lit a global Black Lives Matter (BLM) movement, calling for punitive action against decades of police brutality and for anti-racist awareness and action. On June 3, a demonstration in support of BLM was organized in Stockholm, Sweden, which

attracted thousands of protesters; many more than what the pandemic restrictions allowed. The following day, Prime Minister Stefan Löfven urged the Swedish citizens to carefully consider whether the timing was right: "I understand very well that people want to express themselves. There are a lot of emotions built into this [...] At the same time, we are in the midst of a pandemic that has claimed the lives of over 4.000 people. [...] I think we all have an obligation to think: Is this the right thing to do now?".[3] Accordingly, to Löfven, the crisis of racism is emotionally ridden, and he therefore calls on citizens to *think* which, according to him, means viewing this crisis in the perspective of another and more important crisis, namely the pandemic. Löfven's statement thus suggests that some crises are emotional and others – because they are universal – are not. Moreover, the statement also evokes perspectives of rhetorical agency and temporality: Why are some crises timely while others seem to be out of time?

What I seek to examine in this study are the foundations of our judgments in times of competing crises: On what grounds do different agents determine what crisis is more important? Since the corona crisis has received a very different amount and type of attention, I do, however, put more effort into showing how the BLM movement and the climate movement with different tactical means handle this asymmetry.

I explore these questions from a combined perspective of the classical rhetorical topics *(topoi)* and Michel de Certeau's distinction between strategies and tactics.[4] After presenting this perspective, I turn to a close reading of how different *topoi* are invoked as rhetorical tactics in order to articulate Covid-19, climate change, and racism *as* crises: Time, definition, and scale. I do so primarily within the Swedish debate, with minor digressions into the North

American context. But first a brief overview of how these crises are juxtaposed and connected in the scholarly literature.

Connecting Crises

Löfven is not alone in juxtaposing the pandemic with the BLM protests and implicitly imposing a hierarchy between the two. As historian Binoy Kampmark shows, the risk of infection has generally been judged more important than the right to protest by political and scientific leaders, but some have expressed it more unambiguously than others: "Protesting is a non-essential activity", the police department in Raleigh, North Carolina, USA, tweeted on April 14, 2020.[5] However, this "epidemiological dogmatism" that characterized the approach to the BLM protests in the beginning of the pandemic gradually changed, and Kampmark finds evidence that measures to ensure public health as well as public protests were reconciled both in the USA and Australia.[6]

In the scholarly literature, we also see an, albeit less comical, counterpart to the PR-joke mentioned above. Political scientists Hamish van der Ven and Yixian Sun asks, "why have there been immediate and far-reaching state responses to Covid-19 but not similar responses to the climate crisis?"[7] and note that the two crises are distinguished by different characteristics and, as a result, are met by "different types of governance responses".[8] It is important to understand what those characteristics are, they argue, because then we will be able to envision "how perceptions of the climate crisis might be shifted to engender a faster and farther-reaching response".[9] The eight characteristics of a crisis outlined by van der Ven and Sun are *immediacy* (perceived speed of a crisis to emerge), *transience* (perceived duration), *visibility*, *proximity*, *accountability*

(perceived connection between individual action and impact on crisis), *universality*, *expertise* (degree of trust in the epistemic community), and *legibility* (the straightforwardness of the cause and effect as well as political responses to a crisis).[10] Compared according to these characteristics, the pandemic scores higher than the climate crisis across all parameters, and my assumption is that the same is true with regard to BLM: Crises that are understood to be close to us, easy to understand, affects the majority of the population, is visible, and urgent will most likely receive "faster and farther-reaching governance responses", and as the authors suggest, we can use this framework pre-emptively when managing future potential crises.[11]

From a rhetorical perspective, Esben B. Nielsen has, in a similar way, explored the narrative and topical frames of climate change rhetoric.[12] Central to his study is the idea of the apocalypse and how a secular version of the apocalypse permeates much climate change rhetoric. The "lens of immanent crisis",[13] of temporal urgency, is central to apocalyptic thinking which entails visions of the future (the near end of it), but also an increased focus on the present. What matters is "the *decisive moment* or ultimate temporal point: tipping points, points of no return, and levels of warming that will trigger/have already triggered irreversible or 'runaway' climate change".[14] Nielsen concludes that the apocalyptic narratives in the debate are characterised by a topos of time and he points instead to a topos of place as a viable alternative to better create presence and rhetorical agency in the crisis.

Exploring the interconnection between the crises, scholars furthermore argue that they are not only co-existing, but also intertwined and mutually dependent. Van der Ven and Sun conclude that "addressing the climate crisis may play a key role in avoiding future pandemics"[15] because a warmer climate and diminishing rainforest will lead to increased disease vectors since contact with wild animals will increase as a result. Information scientist Petar Jandrić et alia likewise write that it "has become crystal clear that Covid-19 cannot be thought of in isolation from wider environmental concerns",[16] such as its connection to industrial food production, consummation of wildlife, and the use of animals for different purposes (medical testing, eating, etc.). They therefore argue that while scholars have understandably "refocused their work to the immediate threat […] of Covid-19", it is now time to pay attention to "its long-term relationships with the environment".[17]

In an opinion piece, marine biologist Ayana E. Johnson articulates another connection, stating that "we can't solve the climate crisis unless Black Lives Matter",[18] an argument based on the empirical research of environmental psychologist Matthew Ballew et alia who conclude that people of colour are more affected by climate change and, consequently, also more concerned.[19] Therefore, Johnson argues, the climate movement needs to include a more diverse range of voices.

In the same way that the climate crisis affects communities and countries differently, so too is the corona crisis ridden with unequal dissemination, highlighting structural inequality in various areas of society. This structural inequality is at the heart of the medical research that highlights the interconnection between the Covid-19 pandemic and racism. Psychologist Sandra L. Shullman argues:

> We are living in a racism pandemic, which is taking a heavy psychological toll on our African American citizens. The health consequences are dire. Racism is associated with a host of psychological consequences, including depression, anxiety and other serious, sometimes debilitating conditions, including post-traumatic stress disorder and substance use disorders.[20]

In this way, racism indirectly causes Blacks to be predisposed to Covid-19, as medical scientists Cato T. Laurencin and Joanne M. Walter argue.[21] Structural racism places Blacks and ethnic minorities "at the centre of the pandemic".[22] They assert:

> The pandemics [racism and Covid-19] find themselves synergized to the detriment of Blacks and their health. The complexity of the combination of these pandemics are evident when examining the interplay between racist policing practices and health.[23]

Laurencin and Walter point to "medical mistrust" (mistrust of the medical profession) as a consequence of racist policing and "racial bias (implicit bias and medical mistreatment) in our healthcare institutions" as part of the reason for this predisposition and conclude that when tackling the "pandemic on a pandemic" in the USA, racism is "the most virulent of the two".[24]

Medical researcher Fiona Godlee also views the two crises as interconnected and states that anti-racist action, therefore, is a collective responsibility.[25] There are two layers to their argument. Firstly, "[r]acism is a public health issue because it kills people";[26] racism is itself a pandemic. Secondly, it is "a pandemic on a pandemic for Blacks",[27] as Laurencin and Walter, phrase it. The latter also perceive racism as a public health issue but articulate it as an issue of cause and effect: Racist policing and racial bias, generally, and in health care institutions, particularly, make Blacks predisposed to a general set of medical conditions which in turn make Blacks predisposed to Covid-19.

In this way, the BLM protests are defined not as a series of demonstrations in the wake of a specific murder, as Löfven and

others seem to view them, but as a movement that views racism not only *similar to* a general public health issue, but also *as* a public health issue.

In sum, the scholarly literature study the three crises in conjunction: On the one hand, in order to compare political responses, and, on the other, in order to identify similarities and interconnectedness. From a rhetorical perspective, we can discern various topical patterns used in order to make a crisis seem more or less salient.

Topoi, Tactics, and Strategies

Crisis, then, never implies only a single interpretation or contain only a single narration. As political scientist Colin Hay notes,

> [a] given constellation of contradictions and failures within the institutions of the state can sustain a multiplicity of conflicting narratives of crisis. Such narratives compete in terms of their ability to find resonance with individuals' and groups' direct, lived experiences, and not in terms of their 'scientific' adequacy as explanations for the condition they diagnose.[28]

The classical rhetorical theory of topics (*topoi*) can help us explore these narratives and their interrelatedness. The rhetorical *topoi* have thoroughly been written about without any one interpretation or description being authoritative,[29] but it is often understood in metaphorical terms as the various *places* where you find substance for your argument or as the *seat* of an argument. As Richard Weaver argues, topoi can help expose "the presentation of reality" and thus understand "the world as the speaker reads it".[30] One crucial distinction relevant to this study is that between heuristic and herme-

neutic topoi, where the former designates the heuristic function of gathering material for your argument, and the latter designates the analytical function of interpreting the *topoi* in a specific discourse.[31] It is the latter I refer to in this essay.

Another important distinction is that between *general topoi* (can be applied to any subject matter) and *specific topoi* (specific to one subject matter).[32] For example, in relation to a person, a set of specific topoi would be age, gender, nationality, education, work, etc., and in relation to crisis, the list of characteristics collected by van der Ven and Sun referred to earlier (immediacy, transience, visibility, proximity, accountability, universality, expertise, and legibility) is another example: A set of characteristics that can be used both as a heuristic device when making and structuring your argument (as the authors suggest key actors in the climate debate should do) or as a hermeneutical devise when analysing the discourse. The general topoi, on the other hand, are relevant to all types of discourse, across genres and subject matter, and can be categorised into (at least) three categories: Those pertaining to *definition (*what is structural racism?)*, causality* (who or what are the causes of global warming?)*,* and *comparison* (what is more important, public health or public protest?).[33] According to Weaver, definition pertains to being, to define a subject's nature, and thus it concerns "fundamental and unchanging properties".[34] The topos of definition thus pertains to characteristics of stability and persistence that do not seem to fit with neither the definition of crisis nor what is wanted from crisis. Nevertheless, definition interestingly plays a central role in the three crises discourses explored here. The topos of causality can be expressed through processes of cause-and-effect and often constitute the root of a polemic: Are human beings causing global warming? Did global warming, at least partially, cause the pandemic? Whether the answer

is yes or no, plays a crucial role in relation to how we perceive the larger issue of climate change. Finally, the topos of comparison is based on relationships of dis/similarity between two subjects, one of which "we know in fuller detail".[35] In this way, comparison is akin to definition, but based on the relation between two subjects. This movement between definition and comparison plays an important role in the crisis rhetoric examined in this study.

Historian and theologian Michel de Certeau's distinction between strategies and tactics could be understood as a set of specific topoi, but my interest in this combined perspective lies elsewhere. According to de Certeau, a strategy is a method of "force-relationships" that emerge when powerful subjects and institutions are set apart from an "environment": "A strategy assumes a place that can be circumscribed as *proper (propre)* and thus serve as the basis for generating relations with an exterior distinct from it".[36] This exterior, then, is the environment from which the subject or institutions set themselves apart, and the relation with this exterior/environment is based on the acquiring of a proper place ('proper' ambiguously denoting something genuine and the quality of being appropriate as well as belonging to a person or a place). De Certeau exemplifies his strategic model with scientific communities that generate relations with an object of study or with political institutions with citizens. Both are based on the idea that a certain field (e.g. philosophy) or a certain place (e.g. a city square) is proper to it.

As a contrast, a tactic is a method that

> cannot count on a 'proper' (a spatial or institutional localization), nor thus on a borderline distinguishing the other as a visible totality. The place of a tactic belongs to the other. A tactic insinuates itself into the other's place. [...] [B]ecause it does not have a place,

> a tactic depends on time – it is always on the watch for opportunities that must be seized 'on the wing.'[37]

Therefore, the right time, *kairos*, is of greater importance to those not in power, simply because people and institutions with power decide what is proper – be that a specific place, a specific use of a place, or the right time. Cultural theorist Ian Buchanan explains that

> [t]he essential difference between the two [strategy and tactic] is the way they relate to the variables that everyday life inevitably throws at us all. Strategy works to limit the sheer number of variables affecting us by creating some kind of protected zone, a place in which the environment can be rendered predictable [...]. Tactics, by contrast, is the approach one takes to everyday life when one is unable to take measures against its variables. Tactics are constantly in the swim of things.[38]

This does not mean, however, that tactics are simply the lesser good in this conceptual pair; tactics are also ways of re-doing or re-imagining the 'proper' structures. It is worth emphasising, then, the dialectics and dynamics of the two categories and not solely their binary tension. As different scholars have argued, de Certeau's conceptualisation of strategies and tactics is elusive: sometimes the boundary between them seems stable and impenetrable, at other times it is ambiguous,[39] allowing for tactical users to become strategists and vice versa.[40] This vagueness allows for misinterpretations, but also for further conceptual development.[41] Buchanan, for example, argues that strategies and tactics should not be understood as polemological concepts, one "the logical opposite of the other", but rather as dialectical.[42] And building on Buchanan, urban planning scholar Lauren Andres et alia suggest to view tactics and strategies "as a continuum"[43] and to explore them in the plural; not solely as a play between *a* strategy and *various* tactics, but to take an interest in the negotiation of "polyvocal strategies" as well.[44]

The movement from one end of the continuum to the other is made easier because the strategies and tactics are of the same matter. And this is where I see the affinity with the topoi of classical rhetoric: In the rhetorical practices examined here, both strategies and tactics often take their starting point in one or several of the general topoi. When the *strategy* of political leaders and epidemiologists is to *define* BLM as pertaining to individual incidents of racism *causing* a risk to public health, the *tactic* of BLM protesters and organizers is to *define* racism as a pandemic that *endangers* the public health of Blacks. What I wish to highlight with this combined theoretical perspective is thus, on the one hand, how the same topoi are used differently by strategists and tactical users, respectively, and, on the other hand, how these two groups intersect. As discourse analysts Ruth Wodak and Jo Angouri assert, crises "allow for 'liminality', for transcending the routinised and taken-for-granted 'betwixt and between', for instance for new opportunities and options as the status quo obviously cannot be sustained anymore".[45] In this view, the productive potential of crisis is brought to the fore.

In the following, I trace the topoi of definition, comparison, and causality and the interaction between strategies and tactics in sections focusing on interdependence, time, and scale. Each section explores first the crisis of racism and then the climate crisis, both in relation to the Covid-19 pandemic.

Interdependence and Similarity as Tactic

The broader contexts outlined briefly above shows that the enthymeme "racism is a pandemic" is widespread in the USA, not only among activists, but also in the (activist) scientific community. This argument claims a similarity between structural racism and Covid-19 in terms of subject matter but also temporality: Both are defined as pandemics, and, as a result, both are defined as urgent. Highlighting these different interdependences – viewing both pandemics as public health issues as well as exposing the cause-and-effect relation between racism and public health – can thus be seen as tactics to increase responsiveness: Since public health during the pandemic has been made the ultimate and overarching concern to governments all over the world, racism is articulated as a public health issue as a tactic to gain rhetorical agency and a response from governments and other relevant institutions.

The Swedish iterations of "racism as pandemic" are less pervasive than in the US context, but they do exist. Isatou Aysha Jones, founder of Black Lives Matter Sweden, states that racism against Blacks is "its own global epidemic [...] but no one will dedicate an editorial to that theme",[46] and Swedish musician Jason Diakite (Timbuktu) explains in the podcast *This Moment,* in which Jones is interviewed, that "racism is a pandemic that's been going on since way before we were born, so, in a sense, Black lives are in a constant state of crisis".[47]

Mina Swärd and Hanna Bergwall, both lawyers, argue that it is 'self-evident' that people should be allowed to demonstrate against racism, even during a pandemic, and then directs their argument explicitly to the reader: "To you who now mutters that the demonstrators are irresponsible, that we are in fact in the midst of a pandemic, we can only say that racism is a pandemic that harvests countless of lives every year. A pandemic that cannot be fought with quarantines or vaccines".[48] The two lawyers point to the strategies available to the government in terms of keeping infection rates down and to the fact that such strategies are neither available nor effective in the fight against racism. Protesting, on the other hand, is one of the few available tactics for the BLM movement to make their voices heard.

Lawyer and civil rights professor Mårten Schultz also compared the BLM protest in Stockholm and the Covid-19 pandemic through analogy, though from a different perspective. He sarcastically tweeted: "the sign 'I can't breath' [sic] in a gathering of several thousand people, risking to contaminate each other with a plague that suffocates people to death ...".[49] Several of his followers picked up on this comparison, saying "insanely ironic in a cynical way", "they [the demonstrators] will probably need their signs a bit further ahead, so to speak. In intensive care...", and "sorry, too soon and everything, and not even a joke, but how many of these people will be saying the exact same sentence within a couple of weeks for very different reasons?" This tweet and the comments it gathered make an analogy between the pandemic and the BLM protests, but exemplify a perspective that regards BLM *in contrast to* public health issues: The demonstration, not racism, will lead to a declining public health, according to the debaters.

While the Swedish iterations of racism as pandemic first and foremost highlight the general temporality of racism and more specifically of the protests and only implicitly compare and contrast the subject matter of racism and the Covid-19 pandemic, the scientific literature reviewed earlier (primarily North American) resolutely define the two crises as being about *the same* issue: public health. But such a perspective requires that "we can see racism for

what it is", as Godlee writes.[50] We can understand this argument as a metaphor – pandemic as a metaphor for a sickness' uncontrolled global spread – but it also has a literal meaning based on a topos of definition: Although the root cause of racism and Covid-19 are different, they are both issues of public health. The argument is also based on a topos of *causality*, though, namely *consequence*: Both have consequences for public health which, in turn, are understood to relate to each other as *cause* and *effect*: The negative consequences for public health due to structural racism make Blacks predisposed to the consequences of the Covid-19 pandemic.

In this way, the definition of racism as a pandemic is crucial to the articulation of interdependence and similarity in terms of consequences of the two crises. To compare racism with and define it as a pandemic is not to argue that racism is 'just' a pandemic, that it too will pass, but that racism is as important as a pandemic and as devastating to public health as a pandemic. If we return to the eight characteristics of a crisis outlined by van der Ven and Sun,[51] the definition of racism as pandemic does not function to define the fundamental properties of racism or a pandemic, as one might expect, thereby stabilizing our understanding of these two concepts, but should rather be viewed as a tactic to increase the visibility, proximity, universality, and legibility of structural racism.

Interdependence is also a key topos in the argumentation of the climate movement #FridaysForFuture (FFF), initiated by the Swedish climate activist Greta Thunberg in August 2018. On December 5, 2020, she addressed the interrelation between the pandemic and the climate crisis in an extensive interview in Sweden's second-largest morning newspaper *Svenska Dagbladet*,[52] and on December 6, 2020, as guest editor of that day's issue of the largest morning newspaper *Dagens Nyheter*.[53] One crucial concern for Thunberg and FFF is to

make people – the global population as well as politicians and the industry – recognise and *define,* climate change as a crisis. Thunberg stated this in her speech at the UN's COP24 in 2018: "We cannot solve a crisis without treating it as a crisis".[54] Two years later, this is still one of the main tasks of the movement. Throughout the issue of *Dagens Nyheter*, she argues that "we do not treat the crisis as a crisis",[55] most poignantly in her opening statement:

> Handing over the responsibility of Sweden's largest daily newspaper to a minor, uneducated activist is completely incomprehensible. It's crazy. If it were not for the absurd fact that we are in an existential crisis that is still being ignored by our society. We cannot solve a crisis without treating it as a crisis.[56]

The same phrase appears in the interview with *Svenska Dagbladet*, specifically about the climate crisis but also its relation to the pandemic. Thunberg says that she remembers the beginning of the pandemic:

> People advised us not to cancel, it was not forbidden to demonstrate yet. But in a crisis, everyone must take responsibility, take a step back and act in solidarity with their fellow human beings. And that's what we did. […] We have always said that the crisis should be treated as a crisis and that research should be listened to. And that applies to the corona crisis as well. […] When it comes to a global crisis that affects the whole of society, all other issues must take a step back. That's how you act during a crisis.[57]

According to Thunberg, FFF shows responsibility in response to the Covid-19 pandemic by treating it as a crisis, in the same way

the movement treats the climate crisis. In this way, her and FFF's response to the pandemic becomes a didactical *exemplum*: Look, this is the proper way to treat a crisis. The same should apply to other crises.

Another aspect of the topos of definition concerns the issue of science. Thunberg continuously argue that the FFF movement works on the back of science, that we need to listen to science. In *Dagens Nyheter*, the front page reads: "These are facts, not opinions", and on the first page, Thunberg states that "[t]oday's paper will focus on basic research. On facts, not opinions"[58] which is reiterated by Martin Jönsson, editorial chief of development,[59] and Sir David Attenborough, also in the same issue:

> Look at the research! Look at the facts. You cannot expect that you should be able to understand this complex problem within the framework of your own personal experience. Walk around and feel a little this or feel a little that. You must look at the science. It takes a large number of facts and experiences and it extracts principles, that's what science does.[60]

In this way, facts – understood as based on science and research – form the foundation of the definition of climate change as a crisis. We may see this as a tactic to be recognised as a real crisis: By referring to the scientific paradigms of knowledge and rationality, the argument is based on the same strategic model as the one recognised in most other areas of politics and society.

Throughout the 94 pages of the newspaper (main and culture section), 19 fact boxes appear, all with the headline "Facts" in combination with a particular theme. These range from "Facts. Emissions" and "Facts. Rewilding" to "Facts. Sunday's competitions in Kontiolax". In this way, "facts" are not just invoked as a description of issues related to the climate crisis, but also the Swedish football league and the biathlon World Cup. In a global fake news and post-truth environment, where the appeal to facts in some areas of society are perceived as more suspicious than in other areas, facts on climate issues are (re)normalised by juxtaposing facts on the Paris Agreement with facts on the Swedish football league.

In sum, appeals to facts, research, and science form the basis of the definition of climate change as a crisis, and the Covid-19 pandemic functions as an object of comparison: it is correct to treat the pandemic as a crisis, and the same treatment should be given to climate change. Like the argument 'racism is a pandemic', these arguments of definition can be viewed as tactics to increase the visibility, proximity, universality, and legibility of the climate crisis.[61]

A Timely Crisis

As already noted, the BLM protests were criticized, in Sweden and elsewhere, primarily due to its interference with governmental measures to tackle Covid-19.[62] Understandably, many – medical scientists, politicians, and citizens alike – feared that the spread of Covid-19 would increase dramatically. This fear was articulated in different ways, one of which was based on the idea of timeliness. As Löfven said, "I think we all have an obligation to think: Is this the right thing to do now?".[63] Swedish Minister for Finance, then for Home Affairs, Mikael Damberg, likewise said that it is an important democratic right to demonstrate, "but at this moment, we are in the midst of a pandemic", and he therefore urged people to protest online instead.[64] Emma Frans, epidemiologist, also focused on the importance of the present moment when she tweeted: "My

full support to #blacklivesmatter, of course. But in pandemic times, this support has to be manifested in a way that does not increase the risk of spreading the virus. People has to stop dying now".[65] Finally, Björn Olsen, professor in infectious diseases, directed his criticism at the organisers of the protests and the police for giving them permission. While maintaining that he generally advocates freedom of speech, he stated that "[i]t is important to protest but we are in a unique situation, we are talking about a biological exception, we are in the middle of a pandemic and this will have consequences".[66] These critical voices base their arguments on the uniqueness of the situation, the urgency of 'this moment', the exceptionality of the virus, and thus the state of exception caused by the pandemic. In such a state, the idea of the *right* time is a question of *kairos,* the right time to speak, but also a question of *decorum*: The *morally right* time to speak.

This argument too is based on topoi of definition, comparison, and causality. The two crises are defined as two different matters: One is a matter of public health, the other of freedom of assembly and speech. In terms of causality, one leads to death, the other to a temporary loss of certain civil liberties. These effects are then compared in terms of degree: Death is forever and therefore more acute than a temporary loss of liberties that, although recognised as essential, are possible to suspend for a short period of time.

The voices defending the protest in Stockholm also argued from a temporal perspective and they did so in two different but interconnected ways. On the one hand, the murder of George Floyd is understood as one moment (in a row of many) that had to be seized: "If we do not take a stand now, then maybe the situation will escalate here [in Sweden] as well. It is important to take a stand at the right time", said one of the three organizers, Ibbi Chune.[67] The two

lawyers, Swärd and Bergwall, on the other hand, articulate racism as pandemic in order to underline not the momentary, but the deeply rooted and long-term character of racism when they write that "racism is a pandemic that harvests countless of lives every year. A pandemic that cannot be fought with quarantines or vaccines".[68] An argument very similar to the one made by Timbuktu: "Racism is a pandemic that's been going on since way before we were born, so, in a sense, Black lives are in a constant state of crisis".[69]

Jones argues that understanding racism as pandemic is key to understanding *why* people are willing to go against Sweden's corona restrictions. She asserts that those who criticize the activists have double standards, since they have no problem with people eating in restaurants or crowding at beaches, "but with people fighting for their lives we do".[70] One of the activists makes a similar argument: "This is how I think: People are outdoors, restaurants and bars are open, everyone is hanging out in the parks, it is the same amount of people. To use corona as an excuse for not coming here, would seem very strange to me".[71]

What Jones and the protester point to is thus the fact that the urgency of the moment seems to be used as an argument against some types of behaviour but not others, an argument based both on definition (what is defined as urgent?) and comparison (one is favoured over the other).

Throughout, we see a general argument about this kind of moral *kairos* – the idea that the right time is contingent on ethics or decorum – which is used by both sides: It is morally correct to respect governmental restrictions regarding pandemic containment, because people should not die in vain and because these restrictions are only momentarily. The timing of the demonstrations was, therefore, according to the critics, the worst possible time. But it

is also morally correct to voice support for BLM by demonstrating and thus disregarding government restrictions, because Blacks are already dying in vain; Floyd is just one example out of many and represents a moment to seize. Occupying the streets during the worst possible time – or, as the protesters argue, the only possible time – is the sole available tactic.

In this way, the protesters find tactics to work within the strategies put forward by the government. They are poking the rules, abiding them to the extent possible when demonstrating (seeking permission, wearing masks, keeping a distance), but also disregarding them by being disproportionate: Too many people, being in, dwelling in, moving through a place that is, in fact, intended for being, dwelling, and moving – but they do so in a time and to an extent determined improper.

We see very similar mechanisms at play when it comes to the FFF movement. Then still a child, Greta protested by refusing to go to school every day for three weeks up until the Swedish parliamentary election on September 9, 2018. After the election, the protests continued every Friday and became the global movement today known as #FridaysForFuture. Time is essential to the movement at large, but Thunberg herself is an example of being untimely and out of place. She uses the proper parliamentary mode (political debate) and the proper institutions (the Swedish parliament, the UN, the EU), but, being underage, she is, firstly, not regarded as a proper speaker, and secondly, since school is compulsory in Sweden, she is practicing a form of civil disobedience. She has, however, moved from sitting outside the Swedish parliament during school hours to being invited into the prober forums at proper times. Similar to the BLM protesters, Thunberg and FFF have found tactics to work within the strategies put forward by the established institutions. Being in the right place, however, does necessarily indicate agency, as is evident by the continuous framing of Thunberg as an emotional child.[72]

Furthermore, time is itself a central apocalyptic topos in the argumentation of the FFF movement and climate change rhetoric more generally, as Nielsen shows. Immanent crisis and temporal urgency are central to apocalyptic thinking that highlights "the *decisive moment*".[73] Acting *now* is paramount. In the interview with *Svenska Dagbladet*, Thunberg is clearly not interested in discussing the different goals of zero emission set by the Swedish government, the EU, or China; according to her, these goals send a signal of action being taken, but often action fails to appear or appears too late:

> You can talk about this for ages. But the most important thing is to understand that we must reduce emissions here and now, not in 2025, 2030 or whatever it is. It is the emissions we cause now that will determine our future.[74]

The same argument runs as a red thread throughout the issue of *Dagens Nyheter* guest-edited by Greta Thunberg. In a joined interview with Attenborough, Thunberg states:

> If you exclude the aspect of time and the aspect of rights, we can continue as it is and maybe there will be a magical solution in the future. But unfortunately, we do not have that time, we cannot wait for some magical solution. We do not know if it will come and therefore we must act now.[75]

In the newspaper, this increased focus on the present moment is paralleled with time lines (for instance, of CO2 emissions over the last 700 000 years) and other graphic aides to show development over time and how little time is left.[76] The purpose in the article at hand is not to analyse how time is used as a political tool in climate change rhetoric,[77] but rather to show how the rhetorical act of positioning this moment as ripe for action can be understood as a tactical response to institutional strategies of postponement. In contrast to BLM, Thunberg and FFF are not in the same way fighting to be recognized as being substantially similar to the pandemic. Rather, the seriousness of the pandemic is used as an argument to show the seriousness of the climate crisis, both by arguing that the climate crisis needs to be treated as a crisis in order to motivate action, but also in arguments that connects the corona crisis with the climate crisis. In Thunberg's issue of *Dagens Nyheter*, Josef Settele, researcher in conservation biology and social-ecological systems, says:

> It's not the bats' fault. The only guilty species is mankind. As we continue to cause climate change and reduce biodiversity by cutting down rainforests, through intensive farming and wildlife trade, we are also paving the way for new pandemics, perhaps even more deadly than Covid-19. The pandemic is an indicator of the crisis for the climate and biodiversity. So, it is a symptom of the problems we face. And it's more obvious and more relevant to humans than many other symptoms, at least at first glance.[78]

Settele is not only arguing that the two crises are interrelated, he is also arguing that the climate crisis is the original crisis, the cause of other crises, and that the corona crisis is simply a symptom. In other words, we need the rainforests and biodiversity in order to reduce the risk of other future pandemics. Furthermore, he argues, in comparison with the costs of developing vaccines and locking down almost the entire global society, it would most probably have been cheaper to prevent the pandemic in the first place.[79]

Scale: Global/Local, Structural/Individual, Rational/Emotional

Scale is another recurring issue and it pertains to the topos of definition and comparison. Then governor of New York, Andrew Cuomo, argued that the inequality in health care, an issue exposed by the corona crisis, and the inequality in the justice system, an issue exposed by the killing of George Floyd and racial policing more generally, are connected although they pertain to different institutions or areas of society. The reason why we do not see how they are interconnected, he implies, is because we tend to view examples of racial injustice as "individual incidents": "But when you have 10 episodes, 15 episodes, you are blind or in denial if you are still treating each one like a unique situation [...]. The names change, but the color doesn't".[80] Cuomo argues from a topos of comparison, namely difference of degree: The problem is, he argues, that people see unconnected incidents and thus do not see the real extent of the problem.

In the Swedish context, scale is articulated in three different mechanisms: the global vs. the local, the structural vs. the individual, and the rational/neutral vs. the emotional.[81] The mechanisms of individualization and localization are brought up by Jones who highlights two reasons for these mechanisms. Firstly, Sweden is characterized by "a hyper-individualised mindset", meaning that other people's life situations are not perceived as being within your

own sphere of responsibility. Secondly, "Sweden is obsessed with maintaining its image of being the perfect country",[82] a point made by Swärd and Bergwall as well: "It is painstaking to realise [that racism flows just as freely in Sweden as anywhere else], as Swedes we have a self-image of being a people that does not discriminate. But it is time we revise that image."[83] What Jones and Swärd and Bergwall rebuke is the argument that the BLM protests in Stockholm were pointless, because the murder of George Floyd was an individual incident, and racism in general is restricted primarily to a North American context. As Michael McEachrane states, "[n]ews coverage of Black Lives Matter in Sweden has fallen into the same damaging patterns often seen in discussions of race and racism in the country [...]; the fallacy that racism is something belonging either to other countries or to the past".[84]

According to Jones, individualizing incidents (such as her own: She grew up in small-town Örebro where children would throw burned meat balls after her in school, meant to resemble her skin colour) is a strategy to maintain the benevolent image of Sweden and the allocation of racism to the USA primarily.[85] Marcus Samuelsson, Timbuktu's co-host in the podcast *This Moment*, comments on Jones' story and says that this is why it is important to 'localize' the issue of racism – not in the sense of turning it into a local issue, but to view it in its different local contexts, since it takes different forms from place to place and thus is a global issue that needs to be understood in its proper situational context. Accordingly, Elvira, one of the BLM protesters in Stockholm, says that she finds it very important that "Swedes do not stay passive. Demonstrating shows solidarity and that we in Sweden have the same problems as in other countries. All whites have a responsibility to decrease structural racism. Racism is everywhere."[86] Demonstrating is thus a way to connect the dots of racism, to move away from a perspective that understands racism as a local and individual problem.

Moving from the issues of global/local and structural/individual to emotional/rational, we return to then Prime Minister Löfven's statement quoted in the introduction:

> I understand very well that people want to express themselves. There are a lot of emotions built into this [...] At the same time, we are in the midst of a pandemic that has claimed the lives of over 4000 people. [...] I think we all have an obligation to think: Is this the right thing to do now?[87]

Although Löfven says he understands the need to express oneself through emotions, he stresses that it is not the right time for this type of expression. Pandemic trumps emotional expression, because it has "claimed the lives of over 4000 people". Löfven does not specify what he interprets the demonstrations to be about, but since he mentions the number of deaths in Sweden, the pandemic seems to be about people dying whereas the demonstrations are about something else – or about the same, but in a different scale: One person, perhaps more, but not 4000. By characterising the BLM protests as emotional, delimited, and untimely, it is turned into a primarily private matter.

Aforementioned Björn Olsen, professor in infectious diseases, directs his accusation against the organisers and the police: "Are they complete idiots? They must understand that 50 people quickly becomes a thousand? They must have understood what they were starting".[88] This "behavior [unclear whether he refers to the demonstrations or the police authorization] is awful and ignorant".[89] He continues to argue that many of the protesters are

young and "probably won't be hit especially hard [by Covid-19], but when they are dispersed and go home, they potentially take the virus with them. It goes against all reason, despite how important this demonstration might seem".[90] However, Mats Eriksson, the press spokesperson of Stockholm police, argued against this position throughout his media appearances, stating that granting the permission to demonstrate was the right thing to do despite the pandemic.[91]

Finally, Annika Strandhäll, Minister for Climate and the Environment, then the Social Democrats' equal opportunities spokesperson, says that she was shocked by how the police was treated. She witnessed an encounter between the police and a group of demonstrators at a metro station in Stockholm and tweeted that "what the police was subjected to was not okay" and specifies in an interview that the demonstrators were pressing their mobile phones in the policemen's faces and thus hindered them in doing their job, which was to disperse the crowd. This, in turn, made the police use pepper spray: "she [Strandhäll] understands people's need to protest but calls for responsibility during the current pandemic. – 'We are talking about a deadly virus, we all have to take responsibility in this situation'".[92]

From the perspective of BLM supporters such as Jones, Elvira, and Timbuktu, such calls for reason and responsibility in light of a deadly virus, would probably make little sense, though: Racism has claimed the lives of Blacks for centuries and is anything but reasonable and responsible. These arguments are meaningful only insofar one views BLM as an isolated, local movement protesting against individual incidents of racism.

In other words, in Sweden the BLM protests are articulated as emotional, local, and springing from an individual incident of racial policing. But the same can be said about the pandemic crisis:

Contamination is higher among minority groups, Covid-19 is more fatal to men, and class affiliation cannot be ignored: Discouraging the use of public transportation and encouraging self-isolation are recommendations much easier to follow if you own a car and a summer house – or, simply, a house with a garden. And working from home is more often an option in higher paying jobs with more flexibility. The pandemic too, then, is demographically unequal. We often tend to focus on extraordinary individual cases – this very old person who survived, or this very young person who died – but governments, universities, health institutions, and the media work hard to see the larger demographical structures and patterns. The main claim of BLM is that they do the same when it comes to racism; that they apply the same strategic measures in other types of crises.

The issue of scale is important in the rhetoric of the FFF movement as well, not least during the pandemic. The topical pairs local/global and personal/collective are especially salient and interrelated. As mentioned above, Thunberg shows an explicit disinterest in various national goals of zero emissions in 2045, 2050, 2060, etc., because they become a stand-in for real action, but also because these zero emission goals "have loopholes", as she phrases it. The fact that zero emission goals focus on national emissions means that the emissions caused outside national borders (flying, buying, and producing outside national borders, etc.) are not included.[93] In other words, a global perspective is needed in order for us to be able to see cross-national interconnections and effects.

The same scale is invoked in terms of the personal/collective perspective. As quoted earlier, we need to look at the research, according to Attenborough, because "[y]ou cannot expect that you should be able to understand this complex problem within the framework of your own personal experience".[94] Asked whether the experience

of time running out is more pressing in younger generations than in older ones, Attenborough says that the fact that he probably will not be alive in ten years does not diminish his concern: "To see this issue from a personal perspective is really to diminish its nature and seriousness. It is a global problem and a universal problem and we must tell the truth about it."[95] Thunberg adds that the climate crisis should not be a personal question, but nevertheless it is treated as such – focus rets on concrete, specific effects on our personal lives.

As a way to create presence and salience in people's personal lives and thus motivate action and agency, Nielsen suggests a change from a topos of time to a topos of place – to a move from abstract time to a more concrete place.[96] Although people of colour, as mentioned, are more affected by climate change and, therefore, more concerned,[97] Attenborough and Thunberg both argue that attending to place instead of time is not necessarily the solution it imagined to be. Discussing the excessive fires in California and Australia in 2020, Attenborough says: "The strange thing is that [...] [t]he people there do not seem to have taken much notice of the crisis. There seems to be a very weak link between being affected and realizing and acting on the crisis".[98] And Thunberg adds: "there is no natural, inevitable connection [between personal experience with climate change and changed behaviour]. It is something else that is required. [...] I think it is about the way we treat and see the crisis".[99] We can only guess as to why we see this attitudinal difference between groups affected by climate change, and one may be a dissimilarity in general living conditions (if your living conditions are generally secure, you perhaps worry less about these fires, since they might appear as singular events).

In sum, according to Thunberg and Attenborough climate change is perceived to be singular geological events, local incidents, a perspective that scales down and allocates action to individuals, or, at best, nation states. In this way, we are back to the topos of definition: If people – citizens, politicians, the industry – is to treat climate change as a crisis, they need to first perceive and define it as a crisis on the same level of importance as, for example, the corona crisis.

Concluding remarks

So, in times of competing crises, on what grounds do agents judge what crisis is more important? How is the complex hierarchy of claims for moral, political, and scientific high ground navigated rhetorically?

As I have tried to show, the responses to corona, climate change, and structural racism relate to one another as institutional strategies and activist tactics, respectively. Activist and institutional rhetorical agents alike invoke the *topoi* of definition, comparison, and causality but with different purposes and from different positions since the tactics of the two latter are constrained by the strategies of the former: Defining racism as pandemic explicitly articulates this relationship by pointing out the institutional framework within which the movement has to work: if you want politicians to act, a pandemic is needed. Similar mechanisms are at play with FFF. The climate movement and Thunberg do not in the same way as BLM argue against an explicit pandemic opponent, instead they articulate their response to the pandemic as one of responsibility (by abiding by pandemic restrictions) and thus as a didactical *exemplum* for their politicians to follow: A crisis has to be recognised as such in order for people to respond to it as a crisis – the same should apply in the climate crisis.

In much the same way, we see how time, both a specific apocalyptic topos and a topos of definition and comparison, invoked

by politicians and governments in the idea of a moral kairos, a timeliness contingent on ethics and decorum, constrains the BLM movement during the pandemic: When accused of untimeliness, the BLM movement invokes both the agency of the present moment (we need to seize the moment that has arisen due to the recent murder of George Floyd) and the deeply rooted and long-term character of racism and thus underscores both the importance of kairos and the perpetual untimeliness of the movement. The FFF movement and Thunberg, on the other hand, use the pandemic situation to show how a complete lock down of everything we think we cannot live without is actually possible: We *can* act now, we *can* live without global travelling if it is the only viable solution presented. Moreover, the movement highlights a reversed order of perceived importance: The original, first crisis was climate change; the pandemic is simply a symptom, and thus responding to the climate crisis is not only responsible in this present moment but also to prevent future pandemics. Seeking out the right time, then, is of greater importance to the BLM and FFF movement than to people and institutions in power since the latter decide when the proper time has arrived.

Scale, an issue of definition and comparison, is also invoked by both institutional and activist agents. While Covid-19 is easily recognised as a universal threat demanding rational and collective responses, both the BLM and the FFF movement struggle to be recognised as global and structural matters; rather, racism and climate change are often perceived as individual or local incidents and responded to with interpersonal measures (punishing a specific police officer) or national solutions (goals of zero emissions). The argument, then, is that citizens and politicians alike need to understand how local incidents in differing situational contexts are interrelated and thus have global consequences.

In sum, the BLM and FFF movements are struggling to increase the immediacy, transience, visibility, proximity, accountability, universality, expertise, and legibility[100] of the crisis of racism and the climate crisis, respectively, since these are the crisis characteristics recognised by governments and institutions as demanding immediate action. They do so by turning to the general topoi of definition, comparison, and causality in order to go beyond the specificities of the concrete subject matter and make visible what commonalities might exist between different subject matters.

In this way, then, there is movement on the tactic-strategy continuum, and the question is how we should understand this movement. What does this distinction tell us when Thunberg is appointed guest editor of Sweden's largest morning newspaper and invited into the UN quarters or when BLM is supported by influential people in the political and scientific spheres who make use of the same arguments? These are muddy waters, and drawing a strict line between the two positions is not necessarily fruitful. Although de Certeau's conceptualization does have the distinction drawn somewhat unambiguously, he is, as outlined above, also vague and allows for other interpretations as well. As Buchanan and Andres et alia note, tactics and scale should not be understood as predetermined categories. It *is* possible to hold institutional power and not being able to set the strategic agenda, but the institutional position may very well grant you control in other issues. Likewise, tactical users *may* gain institutional power and thus become strategists with the power to define a proper place and environment, but being in the right place, does not necessarily result in agency to act.

So, how does the distinction between strategies and tactics help us understand how rhetorical agents navigate the hierarchy of crises exemplified in this study? What this analysis has shown is

that this distinction brings an awareness of different agencies to the rhetorical analysis and how such agencies are interrelated and contingent on one another. Responding to a crisis is a complex rhetorical act that encompasses a range of rhetorical agents in different spheres and invokes a range of other neglected crises and/or crises that are carefully attended to. The theory of the rhetorical topoi, on the other hand, helps us see that the grounds on which tactical and strategizing rhetors stand, the seats of their argument, are not fundamentally different. It could be argued that we do not need the theory of topoi for that; the basic tenant of de Certeau's argument is that the tactics grow out of the strategies laid out. But the topoi adds a level of precision in highlighting the rhetorical means and practices in various crisis discourses.

The analysis presented here of the three crises and their interrelated rhetorical practices is by no means exhaustive, but I hope to have lifted some key issues. The interrelated character of the pandemic, climate change, and structural racism is gaining more and more attention: how the pandemic is related to deforestation and decreasing biodiversity; how people of colour are more affected by climate change; how colonialism and climate change is connected, and many more connections that I have only briefly touched upon in this article but will demand cross-disciplinary scholarly attention in the nearest future.

Another issue not discussed in this article is the complexity involved when making comparisons across geographical regions. The conclusions I have drawn here are founded on an analysis of different situations and spheres in a primarily Swedish context. They cannot, then, stand for the climate movement or the anti-racist movement as such. Importantly, racialization in health care institutions is not as deeply rooted in the European welfare systems than in the US health care system, and the consequences of global warming have, until recently, largely spared European citizens. To be sure, such structural differences complicates comparative analysis, but this complication only makes it all the more important to identify different strategies and tactics in their local environment and, consequently, to highlight how groups in different regions have different opportunities to connect different crises. And, on the other hand, to connect the dots of the local crises and movements in order to create global awareness. This complex assignment – the need to understand each crisis in its local environment while simultaneously grasping how crises interrelate and attach to larger global structures – demands our attention. It is in this liminal crisis position, when it becomes clear that "the status quo obviously cannot be sustained anymore",[101] that crisis turns out to be productive.

Bibliography

Aristoteles. *Retorik*. Translated by Thure Hastrup. København: Københavns Universitet, Museum Tusculanums Forlag, 2002.

Alestig, Peter. 'Jag vill inte att folk ska få panik'. *Svenska Dagbladet*. 5 December 2020.

Andres, Lauren, Phil Jones, Stuart Paul Denoon-Stevens, and Melgaço Lorena. 'Negotiating Polyvocal Strategies: Re-Reading de Certeau through the Lens of Urban Planning in South Africa'. *Urban Studies* 57, no. 12 (2020): 2440–55.

Ballew, Matthew, Edward Maibach, John Kotcher, Parrish Bergquist, Seth Rosenthal, Jennifer Marlon, and Anthony Leiserowitz. 'Which Racial/Ethnic Groups Care Most about Climate Change?' *Yale Program on Climate Change Communication* (blog), 16 April 2020. https://climatecommunication.yale.edu/publications/race-and-climate-change/.

Berger, Matt. 'Black Lives Matter Protests Didn't Contribute to the

COVID-19 Surge'. *Healthline*, 8 July 2020. https://www.healthline.com/health-news/black-lives-matter-protests-didnt-contribute-to-covid19-surge.
Bordoff, Jason. 'Sorry, but the Virus Shows Why There Won't Be Global Action on Climate Change'. *Foreign Policy*, 27 March 2020. https://foreignpolicy .com/2020/03/27/coronavirus-pandemic-shows-why-no-global-progress-on-climate -change/.
Buchanan, Ian. *Michel de Certeau: Cultural Theorist*. London: Sage Publications, 2000.
Carrington, Damian. 'Climate Crisis: 2020 Was Joint Hottest Year Ever Recorded'. *The Guardian*, 8 January 2021. http://www.theguardian.com/environment/2021/jan/08/climate-crisis-experts-2020-joint-hottest-year-ever-recorded.
Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.
Diakite, Jason, and Marcus Samuelsson. '#31 The Evolution of Protest With Aysha Jones'. *This Moment*. podcast.nu, 2020. https://podcasts.nu/avsnitt/this-moment/31-the-evolution-of-protest-with-aysha-jones-YCbcBHrWo.
Dolsak, Nives, and Aseem Prakash. 'Here's Why Coronavirus and Climate Change Are Different Sorts of Policy Problems'. *Forbes*, 15 March 2020. https://www.forbes.com/sites/prakashdolsak/2020/03/15/heres-why-coronavirus -and-climate-change-are-different-sorts-of-policy-problems/#391895d39e6f.
Ekström, Andreas. '"De kastade brända köttbullar på mig"'. *Expressen*, 6 September 2020. https://www.expressen.se/nyheter/de-kastade-branda-kottbullarpa-mig/.
Gabrielsen, Jonas. *Topik: Ekskursioner i Den Retoriske Toposlære*. Åstorp: Retorikförlaget, 2008.
Galbraith, Eric, and Ross Otto. 'Why We're Seeing a Unified Global Response to Coronavirus but Not Climate Change'. *The Narwhal* (blog), 20 March 2020. https://thenarwhal.ca/why-were-seeing-a-unified-global-response-to-coronavirus -but-not-climate-change/.

Godlee, Fiona. 'Racism: The Other Pandemic'. *BMJ* 369 (2020). https://doi.org/10.1136/bmj.m2303.
Hay, Colin. 'Narrating Crisis: The Discursive Construction of the Winter of Discontent'. *Sociology* 30, no. 2 (1996): 253–77.
Jandrić, Petar, Jimmy Jaldemark, Zoe Hurley, Brendan Bartram, Adam Matthews, Michael Jopling, Julia Mañero, et al. 'Philosophy of Education in a New Key: Who Remembers Greta Thunberg? Education and Environment after the Coronavirus'. *Educational Philosophy and Theory* (2020): 1–21. https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1811678.
Jasinski, James. *Sourcebook on Rhetoric*. Thousand Oakes, London, New Dehli: Sage Publications, 2001.
Johnson, Ayana Elizabeth. 'We Can't Solve the Climate Crisis Unless Black Lives Matter'. *Time*, 9 July 2020. https://time.com/5864705/climate-change-black-lives-matter/.
Kampmark, Binoy. 'Protesting in Pandemic Times: COVID-19, Public Health, and Black Lives Matter'. *Contention* 8, no. 2 (2020): 1–20.
Krona, Simon. 'Starka reaktioner på demonstrationen: "Folk måste sluta dö"'. *SVT Nyheter*, 4 June 2020. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/starka-reaktioner-pa-demonstrationen-ge-fan-i-att-dreva.
Lann, Rikard. 'Damberg uppmanar till digitala demonstrationer'. *SVT Nyheter*, 4 June 2020. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/damberg-uppmanar-till-digitala-demonstrationer.
—'Strandhäll upprörd över behandlingen av polisen'. *SVT Nyheter*, 4 June 2020. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/strandhall-upprord-pa-behandlingen-av-polisen.
Laurencin, Cato T., and Aneesah McClinton. 'The COVID-19 Pandemic: A Call to Action to Identify and Address Racial and Ethnic Disparities'. *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*, 2020, 1–5. https://doi.org/10.1007/s40615-020-00756-0.
Laurencin, Cato T., and Joanne M. Walker. 'A Pandemic on a Pandemic: Racism and COVID-19 in Blacks'. *Cell Systems* 11, no. 1 (2020): 9–10. https://doi.org/10.1016/j.cels.2020.07.002.
Lindqvist, Janne. *Klassisk retorik för vår tid*. 2nd ed. Lund: Studentlitteratur, 2016.

Malmqvist, Matilda Aprea. 'Professorn om demonstrationen: Som att säga "fuck you" till alla som kämpar'. *Aftonbladet*. 3 June 2020. https://www.aftonbladet.se/a/9vR5vq.
Munther, Victor. 'Polisen såg inga skäl att neka demonstrationstillstånd'. *SVT Nyheter*, 3 June 2020. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/polisen-slar-tillbaka-vi-kan-inte-neka-folk.
NCAC. 'The Right to Protest During the Pandemic'. *National Coalition Against Censorship* (blog), 7 August 2020. https://ncac.org/news/dissent-protest-pandemic.
Nielsen, Esben Bjerggaard. 'A Rhetoric of Secular Apocalypse: Narratives of Catastrophe and Hope in the Climate Change Debate'. Aarhus: Aarhus University, 2013.
—'Climate Crisis Made Manifest: The Shift from a Topos of Time to a Topos of Place'. In *Topic-Driven Environmental Rhetoric*, edited by Derek G. Ross, 87–105. Routledge Studies in Technical Communication, Rhetoric, and Culture. London & New York: Routledge, 2017.
Svahn, Clas, and Mia Holmgren. 'Stora protester i Stockholm city efter demonstration på Sergels torg'. *Dagens Nyheter*. 3 June 2020. https://www.dn.se/sthlm/demonstration-mot-polisvald-far-inte-samla-fler-an-50/.
Swärd, Mia, and Hanna Bergwall. 'Därför måste man få demonstrera mot rasismen'. *Göteborgs-Posten*. (11 June 2020): 5.
Taylor, Jamila. 'Racism, Inequality, and Health Care for African Americans'. *The Century Foundation*, 19 December 2019. https://tcf.org/content/report/racism-inequality-health-care-african-americans/.
The Local Norway. '"Nothing Indicates That It Has Led to a Major Outbreak": Oslo Doctor on Anti-Racism Demo'. *The Local Norway* (blog), 22 June 2020. https://www.thelocal.no/20200622/person-infected-at-norway-black-lives-matter-demo/.
The Local Sweden. 'INTERVIEW: Sweden's Anti-Racism Protests Aren't Just about What's Happening in Other Countries'. *The Local Sweden* (blog), 23 June 2020. https://www.thelocal.se/20200623/analysis-swedens-anti-racism-protests-arent-just-about-the-past-or-other-countries/.

Therkildsen, Louise S., and Jon Viklund. 'Digital tekstanalyse: fjernlæsning'. In *Retorik og metode*, edited by Kristine Marie Berg, Mette Bengtsson, and Stefan Iversen, 198–211. Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2020.
Thunberg, Greta, ed. *Dagens Nyheter*. Stockholm, 2020.
—'Speech at the UN Climate Change COP24 Conference'. Speech. Katowice, Poland, December 2015.
Turner, Victor. 'Betwixt and between: The Liminal Period in Rites of Passage'. In *Betwixt & Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, edited by Louise Carus Mahdi, Steven Foster, and Meredith Little, 3–22. Chicago: Open Court Publishing, 1987.
Ven, Hamish van der, and Yixian Sun. 'Varieties of Crises: Comparing the Politics of COVID-19 and Climate Change'. *Global Environmental Politics* 21, no. 1 (2021): 1–10.
Weaver, Richard M. 'Language is Sermonic'. In *The Rhetorical Tradition. Readings from Classical Times to the Present*, edited by Patricia Bizzell and Bruce Herzberg, 1351–60. Boston & New York: Bedfords/St. Martins, 2001.
Westcott, Ben, Brett McKeehan, Laura Smith-Spark, Fernando Alfonso III, Amir Vera, Daniella Diaz, and CNN. 'May 30 George Floyd Protests News'. *CNN*, 30 May 2020. https://www.cnn.com/us/live-news/george-floyd-protests-05-30-20/index.html.
Wicklén, Johan, and Victor Munther. 'Löfven: hitta ett sätt som inte leder till ökad smittspridning'. *SVT Nyheter*, 4 June 2020. https://www.svt.se/nyheter/inrikes/stefan-lofven-om-demonstrationen-i-stockholm-hitta-ett-satt-som-inte-leder-till-okad-smittspridning.
Wodak, Ruth, and Jo Angouri. 'From Grexit to Grecovery: Euro/Crisis Discourse'. *Discourse & Society* 25, no. 4 (2014): 417–23.

Noter

1 Louise S. Therkildsen and Jon Viklund, 'Digital tekstanalyse: fjernlæsning', in *Retorik og metode*, ed. Kristine Marie Berg, Mette Bengtsson, and Stefan Iversen (Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2020), 198–211.

2 Damian Carrington, 'Climate Crisis: 2020 Was Joint Hottest Year Ever Recorded', *The Guardian*, 8 January 2021, http://www.theguardian.com/environment/2021/jan/08/climate-crisis-experts-2020-joint-hottest-year-ever-recorded.

3 Johan Wicklén and Victor Munther, 'Löfven: hitta ett sätt som inte leder till ökad smittspridning', *SVT*, 4 June 2020, https://www.svt.se/nyheter/inrikes/stefan-lofven-om-demonstrationen-i-stockholm-hitta-ett-satt-som-inte-leder-till-okad-smittspridning. All translations are mine.

4 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendall (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984).

5 Binoy Kampmark, 'Protesting in Pandemic Times: COVID-19, Public Health, and Black Lives Matter', *Contention* 8, no. 2 (2020): 5. The tweet is no longer available, but it is mentioned by the National Coalition Against Censorship in this text: NCAC, 'The Right to Protest During the Pandemic', *National Coalition Against Censorship* (blog), 7 August 2020, https://ncac.org/news/dissent-protest-pandemic.

6 Kampmark, 'Protesting in Pandemic Times', 15–16.

7 Hamish van der Ven and Yixian Sun, 'Varieties of Crises: Comparing the Politics of COVID-19 and Climate Change', *Global Environmental Politics* 21, no. 1 (2021): 1; see also Jason Bordoff, 'Sorry, but the Virus Shows Why There Won't Be Global Action on Climate Change', *Foreign Policy*, 27 March 2020, https://foreignpolicy .com/2020/03/27/coronavirus-pandemic-shows-why-no-global-progress-on-climate-change/; Nives Dolsak and Aseem Prakash, 'Here's Why Coronavirus and Climate Change Are Different Sorts of Policy Problems', *Forbes*, 15 March 2020, https://www.forbes.com/sites/prakashdolsak/2020/03/15/heres-why-coronavirus-and-climate-change-are-different-sorts-of-policy-problems/#391895d39e6f; Eric Galbraith and Ross Otto, 'Why We're Seeing a Unified Global Response to Coronavirus but Not Climate Change', *The Narwhal* (blog), 20 March 2020, https://thenarwhal.ca/why-were-seeing-a-unified-global-response-to-coronavirus -but-not-climate-change/.

8 van der Ven and Sun, 'Varieties of Crises', 2.

9 van der Ven and Sun, 'Varieties of Crises', 1.

10 van der Ven and Sun, 'Varieties of Crises', 3–6.

11 van der Ven and Sun, 'Varieties of Crises', 6.

12 Esben B. Nielsen, 'A Rhetoric of Secular Apocalypse: Narratives of Catastrophe and Hope in the Climate Change Debate' (Aarhus, Aarhus University, 2013); Esben B. Nielsen, 'Climate Crisis Made Manifest: The Shift from a Topos of Time to a Topos of Place', in *Topic-Driven Environmental Rhetoric*, ed. Derek G. Ross, Routledge Studies in Technical Communication, Rhetoric, and Culture (London & New York: Routledge, 2017), 87–105.

13 Nielsen, 'Climate Crisis Made Manifest: The Shift from a Topos of Time to a Topos of Place', 90.

14 Nielsen, 'Climate Crisis Made Manifest: The Shift from a Topos of Time to a Topos of Place', 90; quotes Stefan Skrimshire 2010, 3.

15 van der Ven and Sun, 'Varieties of Crises', 7.

16 Petar Jandrić et al., 'Philosophy of Education in a New Key: Who Remembers Greta Thunberg? Education and Environment after the Coronavirus', *Educational Philosophy and Theory* (2020): 2, https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1811678.

17 Jandrić et al., 'Philosophy of Education in a New Key: Who Remembers Greta Thunberg? Education and Environment after the Coronavirus', 2.

18 Ayana E. Johnson, 'We Can't Solve the Climate Crisis Unless Black Lives Matter', *Time*, 9 July 2020, https://time.com/5864705/climate-change-black-lives-matter/.

19 Matthew Ballew et al., 'Which Racial/Ethnic Groups Care Most about Climate Change?', *Yale Program on Climate Change Communication* (blog), 16 April 2020, https://climatecommunication.yale.edu/publications/race-and-climate-change/.

20 Ballew et al., 'Which Racial/Ethnic Groups Care Most about Climate Change?'.

21 They refer to the following studies: Jamila Taylor, 'Racism, Inequality, and Health Care for African Americans', The Century Foundation, 2019, https://tcf.org/content/report/racism-inequality-health-care-african-

americans/; Cato T. Laurencin and Aneesah McClinton, 'The COVID-19 Pandemic: A Call to Action to Identify and Address Racial and Ethnic Disparities', *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*, 2020, https://doi.org/10.1007/s40615-020-00756-0.

22 Fiona Godlee, 'Racism: The Other Pandemic', *BMJ* 369 (2020), https://doi.org/10.1136/bmj.m2303.

23 Cato T. Laurencin and Joanne M. Walker, 'A Pandemic on a Pandemic: Racism and COVID-19 in Blacks', *Cell Systems* 11, no. 1 (2020): 9–10, https://doi.org/10.1016/j.cels.2020.07.002.

24 Laurencin and Walker, 'A Pandemic on a Pandemic'.

25 Godlee, 'Racism'.

26 Godlee, 'Racism'.

27 Laurencin and Walker, 'A Pandemic on a Pandemic'.

28 Colin Hay, 'Narrating Crisis: The Discursive Construction of The Winter of Discontent'', *Sociology* 30, no. 2 (1996): 255.

29 For an overview, see James Jasinski, *Sourcebook on Rhetoric* (Thousand Oakes, London, New Dehli: Sage Publications, 2001), 578 ff.

30 Richard M. Weaver, 'Language is Sermonic', in *The Rhetorical Tradition. Readings from Classical Times to the Present*, ed. Patricia Bizzell and Bruce Herzberg (Boston & New York: Bedfords/St. Martins, 2001), 1354.

31 Jonas Gabrielsen identifies four different functions, see Jonas Gabrielsen, *Topik: Ekskursioner i Den Retoriske Toposlære* (Åstorp: Retorikförlaget, 2008). Lindqvist, however, focuses primarily on the heuristic and hermeneutic, see Janne Lindqvist, *Klassisk retorik för vår tid*, 2nd ed. (Lund: Studentlitteratur, 2016), 133 ff.

32 This distinction can be found in Aristotle's *Rhetoric* I.2.20-22. The specific topoi are treated mainly in the first book (for instance, for the epideictic genre: I.9, for the forensic genre: I.10-15, for the deliberative genre: I.4-7) and the general topoi mainly in the second book (II.18 and II.23). See Aristoteles, *Retorik*, trans. Thure Hastrup, (København: Københavns universitet, Museum Tusculanums Forlag, 2002).

33 In this study, I make use of Richard Weaver's three main categories and thus leave aside his fourth and slightly different category, *testimony/authority*. Weaver, 'Language is Sermonic', 1354.

34 Weaver, 'Language is Sermonic', 1354.

35 Weaver, 'Language is Sermonic', 1354.

36 de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, xix. Emphasis in the original.

37 de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, xix.

38 Ian Buchanan, *Michel de Certeau: Cultural Theorist* (London: Sage, 2000), 89.

39 Buchanan, *Michel de Certeau*; Lauren Andres et al., 'Negotiating Polyvocal Strategies: Re-Reading de Certeau through the Lens of Urban Planning in South Africa', *Urban Studies* 57, no. 12 (2020): 2440–55.

40 For instance, the power at the disposition of the strategist can decrease, and the performativity of tactics is likened to that of speech acts capable of transforming "speech situations", creating an "oral fabric […] that belongs to no one". de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, xxii, 37.

41 Andres et al., 'Negotiating Polyvocal Strategies', 5.

42 Buchanan, *Michel de Certeau*, 86.

43 Andres et al., 'Negotiating Polyvocal Strategies', 5.

44 Andres et al., 'Negotiating Polyvocal Strategies'.

45 Ruth Wodak and Jo Angouri, 'From Grexit to Grecovery: Euro/Crisis Discourse', *Discourse & Society* 25, no. 4 (2014): 419. In this quote, the authors refer to Victor Turner's concept of liminality. See Victor Turner, 'Betwixt and between: The Liminal Period in Rites of Passage', in *Betwixt & Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, ed. Louise Carus Mahdi, Steven Foster, and Meredith Little (Chicago: Open Court Publishing, 1987), 3–22.

46 Andreas Ekström, '"De kastade brända köttbullar på mig"', *Expressen*, 6 September 2020, https://www.expressen.se/nyheter/de-kastade-branda-kottbullarpa-mig/.

47 Jason Diakite and Marcus Samuelsson, '#31 The Evolution of Protest With Aysha Jones', *This Moment* (podcast.nu, 2020), https://podcasts.nu/avsnitt/this-moment/31-the-evolution-of-protest-with-aysha-jones-YCbcBHrWo.

48 Mia Swärd and Hanna Bergwall, 'Därför måste man få demonstrera mot rasismen', *Göteborgs-Posten*, 11 June 2020, 5.

49 Mårten Schultz (@martenschultz), 'Skylten "I can't breath" i en folksamling av tusentals personer som riskerar att smitta varandra med en pest som kväver människor till döds …', *Twitter*, 3 June 2020, https://twitter.com/martenschultz/status/1268223669865779200.The tweet and its comments are public, but I have left out the names of the commentators. They are, however, visible in the thread.

50 Fiona Godlee, 'Racism'.

51 van der Ven and Sun, 'Varieties of Crises', 3–6.

52 Peter Alestig, 'Jag vill inte att folk ska få panik', *Svenska Dagbladet*, 5 December 2020.

53 Greta Thunberg, ed., *Dagens Nyheter* (Stockholm, 2020).

54 Greta Thunberg, 'Speech at the UN Climate Change COP24 Conference' (Katowice, Poland, December 2015).

55 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 10.

56 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 2.

57 Alestig, 'Jag vill inte att folk ska få panik', 17.

58 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 2.

59 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 2. He says: "Because the climate crisis is not an opinion, it is a fact".

60 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 12, culture section.

61 van der Ven and Sun, 'Varieties of Crises', 3–6.

62 Simon Krona, 'Starka reaktioner på demonstrationen: "Folk måste sluta dö"', *SVT Nyheter*, 4 June 2020, https://www.svt.se/nyheter/inrikes/starka-reaktioner-pa-demonstrationen-ge-fan-i-att-dreva.

63 Wicklén and Munther, 'Löfven: hitta ett sätt som inte leder till ökad smittspridning'.

64 Rikard Lann, 'Damberg uppmanar till digitala demonstrationer', *SVT Nyheter*, 4 June 2020, https://www.svt.se/nyheter/inrikes/damberg-uppmanar-till-digitala-demonstrationer.

65 Emma Frans (@DrEmmaFrans), 'Mitt fulla stöd åt #blacklivesmatter såklart. Men i pandemitider måste stödet manifesteras på ett sätt som inte ökar risken för smittspridningen.', *Twitter*, 3 June 2020, https://twitter.com/DrEmmaFrans/status/1268255271538896897.

66 Matilda Aprea Malmqvist, 'Professorn om demonstrationen: Som att säga "fuck you" till alla som kämpar', *Aftonbladet*, 3 June 2020, https://www.aftonbladet.se/a/9vR5vq.

67 The interview with Chune is in the video at the bottom of the article (in Swedish): Malmqvist, 'Professorn om demonstrationen'.

68 Swärd and Bergwall, 'Därför måste man få demonstrera mot rasismen'.

69 Diakite and Samuelsson, '#31 The Evolution of Protest With Aysha Jones'.

70 Ekström, '"De kastade brända köttbullar på mig"'.

71 Clas Svahn and Mia Holmgren, 'Stora protester i Stockholm city efter demonstration på Sergels torg', *Dagens Nyheter*, 3 June 2020, https://www.dn.se/sthlm/demonstration-mot-polisvald-far-inte-samla-fler-an-50/.

72 These aspects are also bought up in research on girlhood and the figure of the (female, white) child as a driving force in political activism. See, for instance, the research project Growing up in a Warming World at Linköping University: https://liu.se/en/research/growing-up-in-a-warming-world.

73 Nielsen, 'Climate Crisis Made Manifest: The Shift from a Topos of Time to a Topos of Place', 90; quotes Stefan Skrimshire 2010, 3.

74 Alestig, 'Jag vill inte att folk ska få panik', 17.

75 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 12.

76 This is a common perspective shared by the climate movement more broadly, often visualized with a clock ticking, indicating that time is running out, as for instance here: https://climateclock.world.

77 Since, as mentioned, this has already been done extensively by Nielsen. See Nielsen, 'A Rhetoric of Secular Apocalypse: Narratives of Catastrophe and Hope in the Climate Change Debate'; Nielsen, 'Climate Crisis Made Manifest: The Shift from a Topos of Time to a Topos of Place'.

78 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 16.

79 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 16.

80 Ben Westcott et al., 'May 30 George Floyd Protests News', *CNN*, 30 May 2020, https://www.cnn.com/us/live-news/george-floyd-protests-05-30-20/index.html.

81 Although all three mechanisms appear in most other national contexts, I would hypothesise that the global/local scale is particularly visible in Sweden and other countries where colonialism is less debated in public than in, for instance, the USA.

82 Diakite and Samuelsson, '#31 The Evolution of Protest With Aysha Jones'.

83 Swärd and Bergwall, 'Därför måste man få demonstrera mot rasismen', 5.

84 The Local Sweden, 'INTERVIEW: Sweden's Anti-Racism Protests Aren't Just about What's Happening in Other Countries', *The Local Sweden* (blog), 23 June 2020, https://www.thelocal.se/20200623/analysis-swedens-anti-racism-protests-arent-just-about-the-past-or-other-countries/. This argument flourishes on social media, however. For instance, to Emma Frans' tweet mentioned earlier it is commented: "To protest in Stockholm hardly helps the demonstrators in the USA, but it increases the spread of the virus here" and "how is a criminal act in the USA connected to Sweden? Why no demonstrations against inhumane punishments in the Middle East?" See Schultz (@martenschultz), 'Skylten "I can't breath" i en folksamling av tusentals personer som riskerar att smitta varandra med en pest som kväver människor till döds …'

85 Diakite and Samuelsson, '#31 The Evolution of Protest With Aysha Jones'. See also Ekström, '"De kastade brända köttbullar på mig"'.

86 In the article it is stated that Elvira did not want to state her last name. See Svahn and Holmgren, 'Stora protester i Stockholm city efter demonstration på Sergels torg'.

87 Wicklén and Munther, 'Löfven: hitta ett sätt som inte leder till ökad smittspridning'.

88 Malmqvist, 'Professorn om demonstrationen'.

89 Victor Munther, 'Polisen såg inga skäl att neka demonstrationstillstånd', *SVT Nyheter*, 3 June 2020, https://www.svt.se/nyheter/inrikes/polisen-slar-tillbaka-vi-kan-inte-neka-folk.

90 Munther, 'Polisen såg inga skäl att neka demonstrationstillstånd'.

91 Malmqvist, 'Professorn om demonstrationen'.

92 Rikard Lann, 'Strandhäll upprörd över behandlingen av polisen', *SVT Nyheter*, 4 June 2020, https://www.svt.se/nyheter/inrikes/strandhall-upprord-pa-behandlingen-av-polisen.

93 Alestig, 'Jag vill inte att folk ska få panik', 17.

94 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 12.

95 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 12.

96 Nielsen, 'Climate Crisis Made Manifest: The Shift from a Topos of Time to a Topos of Place', 91.

97 Ballew et al., 'Which Racial/Ethnic Groups Care Most about Climate Change?'

98 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 12.

99 Thunberg, *Dagens Nyheter*, 12.

100 van der Ven and Sun, 'Varieties of Crises', 3–6.

101 Wodak and Angouri, 'From Grexit to Grecovery: Euro/Crisis Discourse', 419.

—Linus Ljungström—Motståndets semiotik i pandemins tid—

Det uteblivna handslaget, munskyddet och den oanvändbara konsten

”All art is quite useless.”
Oscar Wilde

Har covid-19-pandemin åstadkommit det som avantgardet ständigt har strävat efter – den radikala omstörtningen och omstöpningen av samhället som vi känner det? Den tyske journalisten Hanno Rauterberg snuddar vid frågan i en essä i *Die Zeit* den 23 april 2020: ”Många människor upplever den nya coronavärlden som overklig […]. Overklig [*surreal*] såsom inom surrealismen, en gång påhittad av konstnärer. En värld såsom avantgardet alltid har önskat sig den, okänd och oförutsebar.”[1] Liksom de olika modernistiska strömningarna – dadaismen, futurismen, surrealismen – ville utmana bourgeoisiens invanda levnads- och tankemönster försätter pandemin oss i ett liknande undantagstillstånd och främmandegör våra samhällen och sociala gester. Viruset, på samma gång ett biologiskt fenomen och ett hot mot naturen, en sorts anti-natur, tvingar, enligt Rauterberg, människan att erkänna sig själv som en biologisk varelse:

> Det är alltså inte alls så att människan endast gör naturen till objekt. Det är också omvänt: naturen gör människan till objekt, och en osynlig partikel såsom ett virus är tillräcklig för att civilisationen skall upphöra och för att så pass grundläggande artighetsgester som handslaget skall börja anses vara tabu.[2]

Vi är en del av naturen och samtidigt erbjuder viruset oss en möjlighet att inse vår arts egen parasitära onatur, särskilt mot bakgrund av de synliga effekter på miljön som olika pandemibekämpande

åtgärder inledningsvis medförde: renare luft till följd av drastiskt minskat resande, exempelvis. Det ständigt muterande och anpassningsbara viruset utgör också ett påtagligt exempel på evolutionslärans principer i verkligheten, och det är inte konstigt att det har fått beteckna olika aspekter av ”memetiken”, teorikomplexet som utgått från Richard Dawkins *The Selfish Gene* (1976) och som föreställer sig kulturöverföring i analogi med Darwins utvecklingslära, där biologins gener motsvaras av kulturens memer. I vardagsspråket vittnar begrepp som virala fenomen och internetmemer (*memes*) om hur memetikens idéer har spritt sig. Virus är alltså inte bara biologiska parasiter som hotar organismers fortbestånd – begreppet används även i överförd bemärkelse för att beskriva internetkulturens snabba idéspridning. Virus kan också beteckna korrupt datorkod. I detta sammanhang finns det en analogi mellan viruset och den subversiva aktiviteten. Subversiv skall här förstås i bred poststrukturalistisk bemärkelse som omkullkastandet eller undermineringen av sociokulturella strukturer, normer och praktiker. Skönlitteraturen har liknats vid korrupt språkkommunikation. Roman Jakobson har till exempel beskrivit litteratur som ”an organized violence commited on ordinary speech”.[3] Oavsett om det handlar om programkod, språk eller dna korrumperar viruset eller konstverket en föreställd informationsordning.

I kölvattnet av virusets spridning har en omförhandling av det sociala spelet initierats genom ett slags främmandegörande, där vårt fysiska behov att få beröra och bli sedda har blivit akut aktualiserat. Invanda gester har blivit tecken med nya betydelser. Många reagerar närmast reflexmässigt på om två personer utan att tveka kramar om varandra på film och i tv-serier. Att tvätta händerna betraktas som en motståndshandling, inte för att underminera, utan för att upprätthålla samhället. Att vägra ta i hand är att ta sitt samhällsansvar och att täcka ansiktet ses inte längre som en samhällsfientlig anonymitet utan som omtanke om sina medmänniskor. Antisocialt beteende har blivit en medborgerlig plikt.

Grovt sett skulle strategin mot coronapandemin kunna beskrivas som att vi måste förgöra samhället som vi känner det för att kunna bevara samhället som vi känner det. Därmed uppstår ett spänningsfält mellan subversiva handlingar och konserverande syften, som tagna var för sig kan användas som katalysatorer och renodlas för helt olika politiska syften. De radikala åtgärderna visar å ena sidan på möjligheterna att förändra samhället i grunden mer permanent, exempelvis för att klara av klimatförändringarna. Å andra sidan kan de undantagsregler som inskränker individens rättigheter permanentas av olika förtryckande regimer och det samhällsbevarande syftet kan stärka en allmän konservativ trend och spä på längtan efter ett föreställt tidigare normaltillstånd. Coronapandemin, betraktad som ett kulturellt fenomen, och våra samhälleliga reaktioner på den kan förstås i analogi med den moderna konsten och dess ofta subversiva anspråk.

I det följande kommer jag undersöka coronaviruset som sociokulturellt virus och dess semiotiska implikationer med utgångspunkt i ett antal konkreta tecken: den uteblivna handskakningen, inklusive den alternativa hälsningsgesten ”the elbow bump”, samt munskyddet, dels i dess sociopolitiska användning, dels som konstverk i form av Ai Weiweis *MASK* (2020). Tyngdpunkten skiftar hos exemplen mellan det sociala, politiska eller estetiska. De valda exemplen placerar sig i ett kommunikationsspektrum mellan olika poler såsom individ och kollektiv, medveten manipulation och spontan, viral spridning.

”I Sverige så hälsar man på varandra, man tar både kvinnor och män i hand” — handskakningsdebatten i ljuset av coronapandemin

Coronapandemin har skapat förkastningar i många vardagliga teckens betydelser vilket har resulterat i alltifrån banala konnotationsförskjutningar, såsom för ett visst ölvarumärke, till mer vittgående diskussioner kring vad som menas med ”råd” och ”rekommendationer”. Men redan innan pandemin var handslaget en omdiskuterad gest och för att förstå vad som har hänt med handslaget under coronapandemin kan det vara värt att undersöka denna diskussion.

När kandidaten till Miljöpartiets partistyrelse Yasri Khan 2016 inte ville ta tv-reportern Ann Tiberg i hand blev handslaget snabbt en politiskt laddad gest. Ur en västerländsk semiotisk förståelse ses den framsträckta handen som ett tecken på fredliga avsikter och erkännande av den andres värdighet. Det verkar också finnas en föreställning om att handskakandet innebär ett godtagande av den andres rätt att befinna sig i rummet, vilket Miljöpartiets dåvarande språkrör Åsa Romson indirekt gav uttryck för när hon 2015 undvek Sverigedemokraternas partiledare Jimmie Åkessons framsträckta hand efter en partiledardebatt i riksdagen.[4] Att inte motta en framsträckt hand tolkas som ett förnekande av dessa premisser. Att selektivt inte ta någon i hand som inte är av samma kön som en själv betraktades i fallet med Yasri Khan som ett förnekande av Tibergs människovärde i egenskap av kvinna. Det tolkades som ett uttryck för ojämställdheten inom islam och en förment ovilja att anpassa sig till det svenska samhället. Från en muslimsk semiotisk förståelse kan handslaget med någon som inte är av samma kön som en själv uppfattas som alltför familjärt eller ”intimt” som Khan själv förklarade det.[5] I stället för att skaka hand gav Khan uttryck för fredliga avsikter och erkännandet av den andres värdighet genom att lägga ena handen på bröstet och buga sig. I mötet mellan tv-reportern och partistyrelsekandidaten förekom alltså två olika sociala språkspel där de olika gesterna producerades med avsikt att visa respekt för den andre, så som de egna sociala normerna föreskrev, men varken den framsträckta handen eller den ödmjuka bugningen tolkades mot bakgrund av det normsystem i vilket det uppstod, utan mot bakgrund av mottagarens normsystem. Därmed tolkades gesterna som motsatserna till det budskap som var avsikten.

Den efterföljande debatten kretsade kring frågan om det går att vara feminist och samtidigt vägra ta halva mänskligheten i hand. Att svara jakande ansågs som ett ängsligt krypande för muslimska traditioner, och Miljöpartiet befann sig i den obekväma positionen att om de försvarade Khans rätt att vägra skaka hand med kvinnor svek de sina feministiska ideal, och om de uteslöt Khan med hänvisning till ojämställda hälsningspraktiker kunde det ses som ett, i värsta fall rasistiskt, avståndstagande från den mångkulturalism och i förlängningen invandrarvänliga hållning som också präglade deras politik. För islamofober, främlingsfientliga eller allmänt invandringskritiska politiker, ledarskribenter och väljare blev Miljöpartiets gordiska knut ett lämpligt tillfälle att åberopa jämställdhet och flytta fram sina positioner för att på så sätt fortsätta driva på den högervändning som uppstått i och med den markanta ökningen av antalet asylansökningar 2015. Statsminister Stefan Löfven fastslog att ”[i] Sverige hälsar man på varandra. Man tar både män och kvinnor i hand”.[6] Detta preskriptiva konstaterande cementerade snarast handslaget, möjligen tvärtemot statsministerns avsikt, som ett politiskt tecken och en kulturell markör. Att ett uteblivit handslag laddas med så mycket betydelse bör förstås mot

bakgrund av dess roll som metonymi för vad som uppfattas som ett hot mot en föreställd västerländsk, europeisk och/eller svensk identitet. Att vägra ta i hand tolkas utifrån denna förståelsehorisont som ett omen om det västerländska samhällets förestående eller till och med pågående kollaps: upplösningen av vad man uppfattar som oundgängliga värden, exempelvis ökad jämställdhet eller bevarandet av traditioner. Konnotationerna visar mångtydigheten hos också mycket vardagliga gester och hur de kan kodas på olika sätt inom olika sociala paradigm. Handslaget synliggjordes som en symbol.

Frågan väcktes då om handslaget verkligen kunde motsvara de betydelser man gav det. En småskalig sociologisk undersökning av hälsningsgester bland unga vuxna visade att kramar eller endast ett enkelt *hej* var vanligare hälsningsgester. Handslaget uppfattades som mer formellt och förekom snarare i ungefär samma utsträckning som kindpussandet.[7] Men det påverkade inte handslagets symbolkraft. Den danska regeringen gick till och med längre och gjorde 2018 handslaget till en lagstadgad del av ceremonin som befäste medborgarskapet; för att bli dansk medborgare måste man således rituellt skaka hand med sin borgmästare. Från att, åtminstone är det den utspridda föreställningen, ursprungligen ha varit en praktisk och ömsesidig demonstration av de handskakandes fredliga avsikter, har handslaget i vissa avseenden blivit en om inte rent tvingande, så i alla fall villkorad gest som betecknar ett godkännande av en viss föreställd gemensam värdegrund – ett beseglat samhällskontrakt.[8]

I december 2019 klubbade kommunfullmäktige i Trelleborg igenom ett förslag från Sverigedemokraterna med stöd från Moderaterna om att kommunen inte skulle anställa någon som av kulturella eller religiösa skäl inte skakar hand med någon av

annan könstillhörighet än en själv.[9] Socialdemokraten Marianne Pettersson försökte, i en retorisk undanmanöver för att slippa ta ställning till frågan, ge handslaget en annan politisk innebörd genom att skifta fokus från värderingar, immigration, mångkultur och feminism till folkhälsa och samhällsbesparingar. I efterhand kan hennes kommentar till beslutet läsas som ett profetiskt varsel: ”Vi kan inte helgardera oss mot smittsamma sjukdomar, däremot kan vi begränsa dem genom enkla åtgärder, genom att till exempel sluta handhälsa. Inte för att vi är hypokondriker men för att skydda hälsosvaga grupper och spara stora pengar till samhället genom att sänka sjuktalen. En motion med det syftet skulle jag mycket väl kunna ställa mig bakom.”[10] Endast några veckor senare, på nyårsafton, rapporterade Kina till Världshälsoorganisationen (WHO) om ett okänt virus i mångmiljonstaden Wuhan, och den 31 januari fick Sverige sitt första bekräftade fall av covid-19. I Kina inträffade det första dödsfallet den 11 januari, och i Sverige avled den första personen av covid-19 två månader senare, den 11 mars. Samma dag klassade WHO utbrottet som en pandemi.[11]

Handslaget blev, precis som Rauterberg säger, tabu – och det under loppet av ett par månader. Marianne Petterssons försök att transponera handslaget från ett semantiskt paradigm, det traditionalistiska, till ett annat, det hälsofrämjande, genomfördes helt och hållet. Att inte skaka hand blev inte längre ett mer eller mindre politiskt ställningstagande, eller ett tecken på dysfunktionell assimilering, utan en medborgerlig plikt. Risken att föra smittan vidare och därigenom kanske till och med bidra till någons död gjorde säkert avhållsamheten från handskakningar till en lätt uppoffring för många, särskilt om man betraktade det som en tillfällig åtgärd. Konnotationerna växlade från trygghet och tradition, hederlighet, jämställdhet och respekt, främlingsfientlighet och bakåtsträvande

konservatism till dålig handhygien, försumlighet, världsfrånvändhet och respektlöshet, själviskhet osv. Den snabba omsvängningen vad gäller tolkningen av handslagets betydelse visar hur relativt och rörligt symbolvärdet i en symbol- eller principfråga är. När symbolens innebörd skiftar försvinner implikationerna av det tidigare betydelseparadigmet helt eller delvis. Faktum är att konsekvenserna av coronapandemin blev just den symboliska händelse som man bara några månader tidigare fruktade: vi slutade skaka hand. Men detta faktum ses inte längre som en direkt indikator på det västerländska samhällets förestående undergång, trots att undergångsstämningarna har blivit mer kännbara än på mycket länge för många svenskar. Handslaget har, i alla fall temporärt, tappat sin tydliga politiska laddning. Samtidigt liknar somliga av åtgärderna som införts mot smittspridning, såsom stängda gränser, dem som har föreslagits för att stävja den traditionsupplösande tendens som många såg ett uteblivet handslag som tecken på. Här döljer sig något centralt hos symbol- och principfrågor i allmänhet: det tycks som att själva formen, den konkreta händelse som utlöser frågan, är ganska sekundär i förhållande till den större frågan. I handskakningsdebatten har till exempel fokus hamnat på gesternas konnotationer, vilka har fått företräde framför avsändarens intention. Gesten eller yttrandet får därmed representera hela värde- och åsiktskomplex och blir många gånger överladdade. De faktiska omständigheterna kring den symboliska händelsen blir mer eller mindre irrelevanta. Att konnotationerna dominerar förståelsen av gesten leder samtidigt och till synes motsägelsefullt till att formen många gånger blir viktigare än innehållet. Det man signalerar genom att antingen skaka eller inte skaka hand blir viktigare än vad man egentligen avser därmed. Yasri Khans intentioner med hälsningen till tv-reportern blir helt underställda gestens symboliska

implikationer. För att tala med J. L. Austin så tycks symbolfrågan fokusera på den perlokutionära akten, medan den illokutionära akten i yttrandet (här: gesten) har tonats ned eller förenklats, så att effekten av yttrandet tas för dess avsikt och innebörd. Och det gäller åt båda hållen: Khan väljer, med hänvisning till sina principer, att bortse från att Tibergs framsträckta hand skall tolkas som konventionell artighet, och inte som ett uttryck för intimitet, medan Tiberg ifrågasätter Khans från sin horisont lika konventionella tecken på vördsamhet. Tibergs och Khans olika roller som journalist respektive politiker förstärker antagligen dessa tendenser. När konnotationerna i kombination med ett överdrivet fokus på formen blir viktigare än den specifika avsikten är det lätt att hemfalla åt vad Artur Schopenhauer i sin kritik av Kants pliktetik kallar för ”moraliskt pedanteri”.[12] Människan reduceras till sina förmenta principer. Handskakningen eller dess utelämnande tycks bli uttryck för en persons hela moraliska hållning. Att ensidigt fokusera på det ytliga uttrycket som direkt avgörande för någons moral är problematiskt. Lika närsynt som det är att inte vilja ge ett teckens konnotationer något utrymme, lika skevt blir ett alltför stort fokus på dem.

Problemet är att det inte går att fastslå tydliga gränser en gång för alla. Till språkets, men också konstens, mest grundläggande tillgångar hör nämligen det som Kant kallade för omdömesförmågan, det vill säga förmågan att kunna subsumera det enskilda fallet under det allmänna och därmed låta ett enskilt stå för en hel mångfald, ett exempel att fungera som just ett exempel.[13] Men denna förmåga har också ett pris – vi kommer inte undan den. Vi är, för att uttrycka det drastiskt, dömda till att generalisera och kategorisera. En badboll är aldrig bara en specifik badboll, den är alla badbollar, bollar, klot, huvuden, uppblåsta människor, planeter, atomer, cirklar, fält, former, sammansättningar etc. Ett tecken är aldrig endast

ett tecken. ”Jag älskar dig” kan aldrig betyda endast ’jag älskar dig’. Vi befinner oss hela tiden någonstans mellan det specifika, konkreta och det allmänna, abstrakta utan att någonsin kunna nå någon av dessa poler fullständigt. Allt vi gör och säger betyder alltid också något annat. Alla teckens potentiella och aktuella mångtydighet är en omständighet som lätt kan missbrukas, eftersom den helt enkelt inte kan brukas fullständigt hederligt. *Anything you say can and will be used against you*.

Normer och konventioner har genom upprepade framgångsrika gester ändå blivit relativt stabila och automatiserade, men denna stabilitet och automatisering får inte (och kan inte heller) cementeras helt eftersom den då, för att åter tala med Schopenhauer, tappar kontakt med den verklighet som den beskriver. Normer är oundvikliga – det sociala spelet är ju i grunden blott och bart konvention, och att säga att man aldrig bör följa konventioner skulle alltså vara att åberopa en lika omöjlig som motsägelsefull regel. Men normerna får inte bevaras för bevarandets skull, upprepas genom blind förlitan på iterationens trygga ledband; det skulle vara att blunda för de specifika omständigheterna och resultatet skulle bli en tom gest, helt meningslös. Däremot bör konventionen oftare beaktas just som sådan, inte som en fysisk, evig lag. En konvention kan endast tillfälligt, inte absolut, vara universell och dess universella giltighet har i så fall endast uppkommit som summan av partikulära framgångsrika handlingar. Ett rättesnöre, det vill säga en sorts moralisk konvention, består, för att travestera Wittgenstein, av enskilda fibrer som tvinnats samma genom familjelikhet: ”And the strength of the thread resides not in the fact that some one fibre runs through its whole length, but in the overlapping of many fibres.”[14] Det vill säga en levnadsprincips värde ligger i dess praktiska användning. En konvention bör därmed inte ses som ett mål i sig – kommunikationen, det framgångsrika förmedlandet av ens avsikter, är det primära. Konventionen möjliggör och underlättar kommunikation, men därför blir den lätt osynlig och vi märker inte när konventionen ställer sig i vägen för kommunikationen.

Möjligen har pandemins främmandegörande effekt på vardagstillvaron erbjudit en tillfällig sorts lösning. I stället för handslaget (eller hälsningskramen för den delen) började alternativa hälsningsgester torgföras, såsom armbågshälsningen, ”the elbow bump” eller den dansstegsartade ”the Wuhan shake”, båda vanligtvis utförda med ett skämtsamt, lekfullt eller ironiskt patos, dels till följd av att själva gesterna som sådana framstår som lite löjliga eller lekfulla, dels, och det tror jag är mer betydelsefullt i sammanhanget, för att distansera sig från själva hälsningsritualen som inte längre har någon färdig kod och för att öppna för en metakommunikation. Skämtsamheten i frambjudandet av armbågen prövar förutsättningarna för hälsningen: Är det så här vi skall göra nu? När vi inte har en tydlig norm att följa kan vi bli osäkra, men det kan i sin tur leda till att vi blir mer lyhörda för hur den andre uppfattar det specifika mötet. När hälsningen inte längre har ett självklart givet uttryck måste vi anstränga oss för att försäkra oss om att hälsningen förstås på det sätt vi avser. Vi måste försäkra oss om att vår illokutionära akt verkligen motsvaras i den perlokutionära akten, och om den inte gör det anpassa yttrandet därefter. Vad vi nu och kanske endast en kort tid framöver kan lära oss av ”the elbow bump” är att få syn på kommunikationskonventionernas omständigheter som grund för kommunikationens interaktion och därmed få en större förståelse för varje mänskligt mötes mångskiftande och unika förutsättningar.

”Political tribalism”? — munskydd som ett tecken i tiden

Om handslaget och armbågshälsningen är olika automatiserade eller desautomatiserande former för mer eller mindre samma huvudsakliga innebörd – hälsningen – har munskyddets inbrott i vardagen i högre grad använts i syfte att framföra olika budskap.

Att täcka för ansiktet i samband med en pandemisk händelse är i sig inget nytt. Pestläkarna med sina fågelnäbbsprydda ansiktsmasker har kommit att representera pesthärjningarna i Europa under tidigare århundraden. Näbben hade som funktion att hindra smittan, som man föreställde sig berodde på dålig luft, från att sprida sig till maskbäraren genom att man fyllde den med örter och kryddor som filtrerade och, förmodade man, oskadliggjorde inandningsluften. Pestläkaren har genom sin mask blivit ikonisk och ingår som en av de typiska figurerna i den venetianska karnevalen.[15]

Med liknande visuell pregnans har munskyddet kommit att framstå som symbolen för coronapandemin och samhällets försök att stävja smittspridningen. Och medan handslagets politiska innebörder har pausats till följd av den fysiska distanseringens borgfred har i stället munskyddet eller andningsmasken – en semantisk distinktion som har lämnat fackspråket och kommit att ingå i den allmänna vokabulären – i högsta grad inkorporerats som ett potent tecken i en politisk symbolsfär. Munskyddet har i högre grad än, exempelvis, alternativa handskakningar utnyttjats som ett produktivt tecken. Frånvaron av entydiga fakta om munskyddens effekt på smittspridningen har emellertid gjort munskyddsbärande till en omstridd fråga. På Folkhälsomyndighetens hemsida står det att läsa: ”Det vetenskapliga underlaget är svagt när det gäller hur effektivt ett munskydd är mot smittspridning. Därför har olika länder

landat olika i sina rekommendationer.”[16] På grund av den oklara vetenskapliga synen på vilken typ av munskydd som fungerar har frågan om munskyddet många gånger förenklats. Skyddar de bärarna eller bara omgivningen? Skapar bärandet en falsk säkerhet eller fungerar det snarare som en effektiv påminnelse om pandemins undantagstillvaro? Munskyddet har blivit ett tacksamt objekt att projicera olika betydelser och värden på.[17]

I USA delade ”the great facial mask debate” landet och blev en valfråga i presidentvalskampanjerna. Valet att bära munskydd eller inte bära munskydd signalerade ofta vilken av presidentkandidaterna man tänkte rösta på. I *The Washington Post* sammanfattade Annie Linskey läget några veckor innan valdagen: ”Now, as the campaigns barrel toward the finish line, masks have become the ultimate symbol of the divide between the candidates, with Biden, wearing one seemingly at every turn and President Trump mocking him for it.”[18] I början av presidentvalskampanjen beskylldes Biden av Trumpanhängare för ”virtue signaling” och konservativa bedömare menade att Biden ”by wearing a mask in public and looking ridiculous, had just lost the election.”[19] Andra republikaner såg den politiska splittringen som problematisk. Linskey hänvisar till North Dakotas guvernör Doug Burgum som vädjade om att tänka bortom den politiska stammentaliteten (”political tribalism”).[20] Och ju närmare presidentvalet tiden led, desto oftare kunde man se anhängare till båda kandidaterna iförda munskydd, men 85 procent av de som inte bar mask sade sig stödja president Trump.[21] Liksom t-shirtar och kepsar i tidigare val har använts för att visa den enskildas stöd av någon av presidentkandidaterna kunde munskydden bära endera kandidatens logotyp och munskydden inkorporerades av Biden-kampanjen i kollektionen av kringprodukter redan i maj.[22]

Att ståndpunkterna för och emot munskydd ändå verkade följa

de båda partiernas väljarsympatier är inte så förvånande. Måttet på pandemins allvar och vilka åtgärder som ansågs nödvändiga kunde lätt inordna sig bland Republikanernas och Demokraternas etablerade politiska värderingar. Republikaner var redan tidigare vana vid att kritisera vetenskapen, inte minst vad gäller klimatförändringar, och de betraktar den mesta statliga inblandningen som ett intrång i amerikaners privatliv. Detta innebar att många tvivlade på pandemins allvar och såg ett påbud om munskyddsbärande som statens försök att kontrollera sina medborgare, ett hot mot individens frihet. För demokrater markerade munskydden en tillit till vetenskapen och myndigheterna.

I Tyskland har läget varit delvis annorlunda. Motvallsrörelsen *Querdenken 711* har samlat anhängare från stora delar av det politiska spektrumet till demonstrationer mot regeringens och delstaternas coronaåtgärder, åtgärder som ofta symboliserats av just munskyddet: *Querdenken 711* har samlat alltifrån antisemiter och högerextrema, konspirationsteoretiker, inte minst vaccinmotståndare, till hbtq-aktivister och allmänt stats- och auktoritetskritiska personer.[23]

Munskyddet fungerar och används som ett visuellt och/eller skriftligt kommunikationsmedium. Liksom t-shirtar, kepsar och märkesnålar kan de bli bärare av politiska budskap och ingå i den enskildas identitetskonstruktion. Kommunikationen av de politiska budskapen är enkelriktad; budskapets yttrande väntar sig inget svar. Munskydden täcker munnen, vilket dessutom gör att all annan kommunikation än den om exempelvis grupptillhörighet försvåras. Munskydden tystar talet och döljer ansiktsuttrycken (men blir, som en bieffekt, ofta en tydlig indikator på bärarens andhämtning). Munskyddet ger uttryck för den försvårade kommunikation som coronapandemin har inneburit och illustrerar den fysiska distanseringen och avståndet till våra medmänniskor. Som tydligast kan

den försvårade kommunikationens såväl konkreta som politiska konsekvenser illustreras med ordväxlingen mellan Donald Trump och en reporter under en presskonferens:

> ”Can you take it off, because I cannot hear you,” Trump said to the reporter, referencing their face mask.
>
> ”I’ll just speak louder, sir,” the reporter replied.
>
> ”Ok, you want to be politically correct. Go ahead,” Trump said.[24]

På det sättet kan munskyddet också bli ett kommunikationsmedium i egen rätt. Dialogen förhindras emellertid till förmån för postulerandet av enkla och välpaketerade meddelanden. Betecknande bar Biden i slutspurten av presidentvalskampanjen munskydd under hela tal, inte bara under inledningen som tidigare.[25] Att munskydden dämpar rösten är av mindre vikt: *the mask is the message* för att parafrasera Marshall McLuhan. Eller som Linskey sammanfattar det: ”urging masks has become his [Biden’s] chosen way of diplomatically rebuking the president as Trump recovers from covid-19.”[26]

I och med att det täcker halva ansiktet alluderar munskyddet på andra omdiskuterade ansiktstäckande praktiker: dels som anonymiserande maskeringar i demonstrationer och upplopp, dels som olika kulturella religiösa praktiker, i synnerhet varianter på den muslimska slöjan, såsom niqab eller burka vilka helt täcker ansiktet. Dessa praktiker har försökt inskränkas genom exempelvis maskeringsförbud. Och krav på så kallat slöjförbud har framförts med olika argument om jämställdhet eller resonemang om att man skall slippa religiösa inslag i en sekulär offentlighet.

Vad gäller munskyddet har förhållandet närmast inverterats så att myndigheterna och rättsinstanserna som ivrat för ett maske-

ringsförbud nu kräver att medborgarna täcker sitt ansikte, medan demonstranter har engagerat sig för sin rätt att slippa bära munskydd. Munskyddet symboliserar alltså inte endast bekämpningen av pandemin, utan ses även som ett uttryck för statligt förtryck som inskränker individens frihet. Den subversiva gesten har blivit samhällsbevarande och vägran att täcka sitt ansikte har genom stormningen av Kapitolium i Washington blivit subversivt i sin ursprungliga samhällsomstörtande betydelse. Om munskyddet illustrerar hur den desautomatiserande effekten används politiskt som en medveten kommunikationshandling, visar Ai Weiweis konstprojekt *MASK* hur denna politiserade kommunikationshandling kan medvetandegöras som sådan.

Ai Weiwei och den oanvändbara konstens betydelse i pandemin

I samband med att coronaviruset spred sig över världen skapade den kinesiske dissidenten och numera Berlinbaserade konceptkonstnären Ai Weiwei (f. 1957) tiotusen munskydd med ett tjugotal olika handtryckta motiv med titeln *MASK*. Försäljningen skedde via Ebay och inkomsterna skänktes till välgörenhet. Munskydden har motiv och ett bildspråk som har hämtats från Ai Weiweis tidigare verk vilka ofta har tematiserat yttrandefrihets- och mänskliga rättighetsfrågor, exempelvis solrosfrön, fuck you-fingret, handklovar och övervakningskameror. Till den kompletta kollektionen av munskydd, som alltså kunde köpas enskilt eller i olika serier, följer även en serie munskydd som återger Ais mångåriga fotoprojekt *Study of Perspective* (1995–2009) vilken framställer hur Ai ur ett förstapersonsperspektiv ger fingret åt diverse landmärken, bland annat Himmelska fridens torg, Vita huset, Eiffeltornet och Colosseum. Ai Weiweis tidigare verk är alltså viktiga i förståelsen av *MASK*, varför en kortare exposition är motiverad.

För Ai Weiwei har konstens politiska dimension alltid stått i förgrunden. Han säger sig vilja förändra samhället genom konsten.[27] Och han hävdar i enlighet med den ambitionen att konstnären måste vara en sorts aktivist.[28] För en bredare världspublik slog Ai antagligen igenom 2008 som en av arkitekterna till det så kallade ”Fågelboet”, den säregna OS-stadion i Beijing, men är som konstnär förmodligen mest berömd för utställningen *Kui Hua Zi* (*Sunflower Seeds*) som han skapade för Tate-muséet i London 2010. Ai Weiwei lät fylla den enorma utställningssalen med över hundra miljoner unika solrosfrön av porslin målade för hand och tillverkade enligt traditionell kinesisk hantverkskonst. Både det traditionella hantverket och den monumentala, industriella skalan har blivit betecknande för Ais konst.

Ai Weiwei var också drivande i en medborgarinitierad utredning efter jordbävningen i Sichuan-provinsen som inträffade strax innan OS i Beijing. Utredningen samlade in namnen på alla skolbarn som omkommit, vars antal man menade att myndigheterna hade mörklagt för att dölja korruptionen inom byggindustrin. Korruptionen skulle enligt utredningen ha inneburit att många skolor uppfördes med undermålig betong, vilket fick dessa ”tofuskolor” att kollapsa i jordbävningen medan andra byggnader runtom klarade sig.[29] Ai dokumenterade arbetet med utredningen i filmen *Little Girl’s Cheeks* (2008).[30]

I takt med att hans kritik av den kinesiska diktaturen nådde allt större internationell spridning blev han mer och mer obekväm för det kinesiska styret. Och 2011 greps han och hölls fången i tre månader på hemlig ort utan att få träffa sin advokat eller att hans familj fick reda på varför han hade blivit fängslad.[31] Efteråt blev han fråntagen sitt pass och förbjuden att använda sociala medier.

2013 skildrade Ai sin fängelseupplevelse i ett rockalbum, *The Divine Comedy,* och i musikvideon till låten ”Dumbass” återskapade han fängelsecellen med dygnet runt-bevakning av två vakter.[32]

Sedan han återfått sitt pass och tillåtits lämna Kina flyttade Ai till Berlin. De senaste åren har han ägnat sin konst framför allt åt att kritisera Europas hantering av immigranter: ”Att skildra flyktingkrisen har blivit mitt jobb nu”, sade han i en intervju 2016.[33] I ett uppmärksammat verk klädde han in fasaden till Konzerthaus Berlin med 14 000 begagnade flytvästar som hade samlats in från stränderna på Lesbos.[34] Han angav också en förändrad attityd till immigranter som ett skäl till att han 2019 tillfälligt flyttade från Tyskland till Cambridge i Storbritannien. ”Europe was a civilised, modern society which was supposed to uphold humanism, democracy, freedom and human rights”, berättade han för *The Guardian*, och vidare: ”Europeans should not have privilege to feel any moral superiority […]. Asking for gratitude from the most desperately struggling, those afflicted by violence and poverty, makes me sick.”[35]

De sociala och demokratiska frågor som Ai brinner för syns tydligt i valet av de välgörenhetsorganisationer som erhöll inkomsterna från försäljningen av hans munskydd: *Human Rights Watch*, *Médecins Sans Frontiéres* och *Refugee Interantional*. Munskydden i *MASK* kan alltså i viss utsträckning ses som ett slags retrospektiv över Ais konstkarriär, men tydliggör också hur Ai ser munskydden som ett medium för samhällelig förändring. Den 28 maj 2020 intervjuades Ai av *New York Times* reporter: ”The mask itself has had many shades of political implications in its history, ranging from revolution to robbery, Mr Ai said, which makes it a powerful and charged canvas. ’It’s like a political ready-made,’ he said.”[36]

I det certifikat som följer med munskyddet ger Ai en avsiktsförklaring som fungerar som en paratext till verket:

> The COVID-19 pandemic is a humanitarian crisis. It challenges our understanding of the 21st century and warns of dangers ahead. It requires each individual to act, both alone and collectively.
>
> It is not enough to reflect on the new conditions and while away the time without fully inhabiting this moment. Actualizing one’s inner need to participate gives life during COVID a new meaning. This is why I am always involved. I refuse to accept any part of life as a complete loss.
>
> Our small individual act [*sic!*] becomes powerful when they are part of the social response. An individual wearing a mask makes a gesture; a society wearing masks combats a deadly virus. And a society that wears masks because of the choices of individuals, rather than because of the directive of authorities, can defy and withstand any force. No will is too small and no act too helpless.[37]

Bakom credot ”I refuse to accept any part of life as a complete loss” anas de erfarenheter som Ai gjorde under sin fängelsetillvaro, en erfarenhet som han transponerar till ett förhållningssätt mot pandemins restriktioner såsom fysisk distansering, frivillig isolering, karantän och nedstängning. Livet i ett stängt samhälle är inte förlorad tid. Vi får inte isolera oss från samhället eller dra oss undan det gemensamma: ”Actualizing one’s inner need to participate gives life during COVID a new meaning.” Att delta och involvera sig är sättet att motverka konsekvenserna av pandemins negativa, isolatoriska åtgärder. I filmatiseringen av Alan Moores och David Lloyds dystopiska serieroman *V for Vendetta* bär den ’gode’ terroristen V en Guy Fawkes-mask. I slutet av filmen skickar V ut masker till alla medborgare i landet i en uppmaning till varje enskild individ att gå samman i en massdemonstration mot det diktatoriska fascistyret. Genom att ta på sig Guy Fawkes-masken gör sig alla

medborgare till V. Och terroristen V:s yttre attribut transmuteras till en frihetssymbol.[38]

Ai Weiweis munskydd skapar en föreställning om en liknande gemenskap, en föreställning som förstärktes av att Ai uppmanade sina följare på sociala medier att lägga upp bilder på sig själva med munskydden under hashtaggen #oneformany. Det är alltså med internetfenomenets virala genomslagskraft som *MASK* skall bekämpa coronaviruset: ett kulturellt virus mot ett biologiskt virus. Den enskilda handlingen representerar massans sammanlagda handlingar: ”An individual wearing a mask makes a gesture; a society wearing masks combats a deadly virus.” Den enskilda gesten blir till en aktiv motståndshandling. Coronaviruset skall stävjas med aktivistiska och demokratiska medel. Kampen mot corona liknar kampen för medborgerliga rättigheter. Bakom munskyddet försvinner den enskilda och blir ett tecken för motståndet mot coronapandemin. Munskyddet signalerar också en uppmaning om att följa myndighetsrekommendationerna och en villighet att underkasta sig olika inskränkningar i den personliga friheten. Mot denna implicita signal står dock munskyddens ofta politiska motiv med udden riktad mot framför allt det kinesiska övervakningssamhället. Och frågan infinner sig därmed: Vad skiljer Ai Weiweis munskydd som politiska konstverk från, säg, Joe Bidens kampanjmunskydd?

I certifikatet återfinns ett visserligen finstilt, men viktigt ad notam: ”These artworks are not recommended for medical use and no liability is assumed if they are used for this purpose”.[39] Bortom ansvarsfrihetens juridik döljer sig också frågan om konstens användbarhet. Efter att Marcel Duchamp på en gång både vidgade och krympte konstbegreppet till en konstnärs handpåläggning – ett ”Mida’s touch” om man vill – så kan vilket föremål som helst potentiellt förvandlas till ett konstverk. På så sätt är det avgörande

att Ai Weiweis munskydd benämns som ”artworks”. Men även det faktum att munskydden i *MASK* är oanvändbara som munskydd är betydande för munskyddet som konstverk. Genom att performativt välja ett föremål och förvandla det till konst förlorar föremålet sin praktiska funktion. Oanvändbarheten skiljer konstverket från exempelvis konsthantverket eller designföremålet. ”All art is quite useless” kan en estet som Oscar Wilde uttrycka sig, men mer precist är det den praktiska, instrumentella användbarheten som konstverket som föremål saknar. Konstens användbarhet ligger inte i föremålets användning. Munskydden i sig skall inte bekämpa covid-19-pandemin; munskyddet är som Ai skriver i certifikatet en gest. Det är en uppmaning till individen att bli ett tecken för samhället och för samhället att gå samman genom de enskildas vilja. Det är inte munskyddet som skall skydda mot coronapandemin – det är demokratin. Oanvändbarheten hos Ais munskydd duckar också för den etiska problematik som hade kunnat bli fallet om Ai ’upphöjde’ kliniskt godkända munskydd till konst och sålde dem på en kommersiell marknad till höga priser kopplade till deras estetiska symbolvärde samtidigt som det på många håll fanns en stor brist på sjukvårdsmateriel där de verkligen behövdes.[40] I det etiska sammanhanget blir förstås välgörenhetsaspekten av försäljningen väsentlig i meningsproduktionen kring Ais munskydd.

Munskydden blir såsom värdelösa medicinska produkter emellertid inte ett *objet trouvé* i strikt mening – i stället ansluter de sig till konstens *mimesis*. Ais munskydd är en avbildning, en imitation av ett munskydd. Skillnaden mellan ett de facto munskydd och en imitation av ett munskydd är dock ganska vag med tanke på att munskyddens faktiska effektivitet i hindrandet av smittspridningen inte är fullkomligt klarlagd, inte heller vilka sorts munskydd som ger tillräckligt skydd i sådana fall – räcker det att vira en halsduk över

munnen?[41] En stor del av munskyddets betydelse över huvud taget ligger i dess symboliska betydelse; den som bär munskydd visar att hen tar pandemin på allvar, är mån om att skydda sin omgivning och möjligen också sig själv. Munskyddet *är* en gest. Och Ais munskydd synliggör denna gest som sådan. Genom munskyddens oanvändbarhet som munskydd renodlas gesten och symboliken blir dess enda direkta användning.

Särskilt uttalat blir detta synliggörande i munskyddsmotivet *Mask with Middle Finger*. Motivet lägger här ytterligare en aspekt till det ovan nämnda genom avbildningen av en obscen gest. Bäraren av munskyddet ger fingret åt världen och intar på samma sätt som i *Study of Perspective* subjektets plats, men kan till skillnad från i fotosviten själv välja det utpekade objektet. Det närmast punkiga och likgiltiga avståndstagande som långfingret normalt framställer paras här med munskyddets signal om solidaritet och engagemang, vilket på ett tydligt sätt illustrerar den spänning som har funnits under hela pandemin: de subversiva, radikala gesterna har blivit samhällsbevarande, det antisociala beteendet är den nya solidariteten.

— — — — —

Såväl armbågshälsningen som munskyddet svarar på sociala behov som uppstått i pandemins följd. Men medan hälsningsritualens nya former är en allmänt tillgänglig, organisk social gest, där dess betydelse och spridning bestäms kollektivt och konventionellt genom dess mer eller mindre framgångsrika användning, vilken först och främst har pragmatiska ändamål, har munskyddet dessutom blivit politiskt laddat och dess användning präglas av olika aktörers manipulering för att få makt över dess betydelseinnehåll. Här finns alltså en medveten manipulation av munskyddets semiotiska kraft. Denna manipulation skiljer sig dock från den som munskyddet utsätts för när det blir föremål för en konstnärlig behandling genom Ais verk. Därigenom synliggörs den betydelseskapande manipulationen som sådan. Det som skiljer dessa båda manipulationer åt är att meningsproduktionen som sådan är framhävd tydligare i konstverket jämfört med i det politiska tecknet, vars ändamålsenlighet står i förgrunden. Konstverket uttrycker en ytterligare grad av kommunikativ medvetenhet. Coronaviruset är inte bara ett biologiskt fenomen och ett hot mot våra biologiska kroppar; covid-19-pandemin korrumperar även våra sociokulturella strukturer, den informationsordning som vi kallar samhället, vilket vi kan följa i förändringen av det sociala spelet, i den politiska retoriken och i konsten. Om det är en avantgardistisk omstörtning och omstöpning av samhället som vi känner det återstår dock att se.

Litteraturförteckning

Adolfsson, Viktor. ”Här vägrar Åsa Romson ta Jimmie Åkesson i hand”. *Aftonbladet*, 10 juni, 2015. https://www.aftonbladet.se/nyheter/samhalle/a/xRVJdj/har-vagrar-asa-romson-ta-jimmie-akesson-i-hand, hämtad den 24.11.2020.

Ai, Weiwei. ”Ai Weiwei detained. Here is his TED film”. *TED* 2011. Youtube.com, 12 min, https://www.youtube.com/watch?v=MVnH8-ou3Kd4, tillgänglig 4.1.2021.

— ”Dumbass”. Regi Christopher Doyle, 2013. Musikvideo, 5 min 12 sek, https://www.youtube.com/watch?v=4ACj86DKfWs.

— *MASK,* 2020.

Andersson, Anton. Christofer Edling & Jens Rydgren. ”In Sweden we shake hands” – but are we really? *Sociologisk Forskning* (2017:4): 377–381. https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1168362/FULLTEXT01.pdf, hämtad 17.2.2021.

Carlén, Linnea & Julia Wågenberg. ”Yasri Khan (MP) vägrar ta kvinnlig reporter i hand”. *Aftonbladet,* 19 april, 2016 (uppdaterad 20 april, 2016). https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/EombQP/yasri-khan-mp-vagrar-ta-kvinnlig-reporter-ihand, hämtad den 23.11.2020.

Choi, David. ”Trump mocks reporter for being ’politically correct’ by wearing a face mask outside”. *Insider*, 27 maj, 2020. https://www.businessinsider.com/trump-mocks-politically-correct-wearing-mask-2020-5?r=US&IR=T, hämtad 19.2.2021.

Eagleton, Terry. *Theory of Literature*. *An Introduction*. Oxford: Blackwell, 2008.

Ekstrand, Mattias. ”Tidslinje: Tre månader sen första dödsfallet”. *SVT Nyheter*, 11 april, 2020. https://www.svt.se/nyheter/utrikes/tidslinje-tre-manader-sen-forsta-dodsfallet, hämtad den 24.11.2020.

Eriksson, Hanna. ”Vetenskapsakademien: Munskydd viktig åtgärd”. *Svenska Dagbladet*, 20 november, 2020.

Folkhälsomyndigheten. ”Munskydd”. 19 augusti .2020. https://www.folkhalsomyndigheten.se/smittskydd-beredskap/utbrott/aktuella-utbrott/covid-19/om-sjukdomen-och-smittspridning/smittspridning/munskydd/, hämtad den 27.11.2020.

Haigney, Sophie. ”Ai Weiwei Designs Masks With a Message”. *New York Times*, 28 maj 2020.

Herrlin, Axel. ”SD-krav på handhälsning gick igenom”. *Trelleborgs Allehanda*, 17 december 2019.

Kant, Immanuel. *Kritik av omdömeskraften*. Övers. Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Thales, 2003.

af Kléen, Björn. ”USA:s folkhälsomyndighet uppmanar amerikaner att bära munskydd”. *Dagens Nyheter*, 6 april, 2020, https://www.dn.se/nyheter/varlden/usas-folkhalsomyndighet-uppmanar-amerikaner-att-bara-munskydd/, hämtad 24.2.2021.

Lewis, Tim. ”Ai Weiwei: ’An artist must be an activist’”. *The Guardian*, 22 mars 2020. https://www.theguardian.com/artanddesign/2020/mar/22/ai-weiwei-an-artist-must-be-an-activist, tillgänglig 4.1.2021.

Linskey, Annie. ”How the mask became a symbol of Biden’s campaign”. *The Washington Post*, 15 oktober, 2020. https://www.washingtonpost.com/politics/biden-trump-mask-campaign/2020/10/14/967d7892-08be-11eb-859b-f9c27abe638d_story.html, hämtad den 1.12.2020.

Little Girl’s Cheek. Regi Ai Weiwei, 2008. Youtube.com, 1 tim 18 min, https://www.youtube.com/watch?v=HuK5pSfZ1LA.

Mussap, Christian J.. ”The Plague Doctor of Venice”. *International Medicine Journal* 49, (2019): 671–676.

Nevéus, Ingmar. ”Ai Weiwei: Att skildra flyktingkrisen har blivit mitt jobb nu”. *Dagens Nyheter*, 14 mars, 2016. https://www.dn.se/kultur-noje/konst-form/ai-weiwei-att-skildra-flyktingkrisen-har-blivit-mitt-jobb-nu/, hämtad den 30.11.2020.

Oxlund, Bjarke. ”An Anthropology of the Handshake”. *Anthropology Now*, 1 (2020).

Petersson, Torbjörn. ”Känd regimkritiker slogs av polis”. *Dagens Nyheter*, 14 augusti 2009. https://www.dn.se/nyheter/varlden/kand-regimkritiker-slogs-av-polis/, hämtad 30.11.2020.

– ”Weiwei fri efter 81 dagar”. *Dagens Nyheter*, 23 juni 2011. https://www.dn.se/nyheter/varlden/kand-regimkritiker-slogs-av-polis/, hämtad 30.11.2020.

Rauterberg, Hanno. ”Reißt euch die Masken ab!”. *Die Zeit*, 23 april 2020.

Reuters. ”Ai Weiwei cites change in German attitudes as reason for move to UK”. *The Guardian*, 22 augusti 2019. https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/aug/22/ai-weiwei-cites-change-in-german-attitudes-as-reason-for-move-to-uk, hämtad den 30.11.2020.

Said-Moorhouse, Lauren. ”Ai Weiwei covers Berlin landmark in 14.000 refugee life jackets”. *CNN*, 14 februari, 2016. http://edition.cnn.com/style/article/ai-weiwei-berlin-life-jackets/index.html, hämtad den 30.11.2020.

Schopenhauer, Arthur. *Världen som vilja och föreställning*. Övers. Efraim Sköld. Umeå: H:ström, 2020.

Teune, Simon. ”Querdenken 711 und Co. – Wer zu den Corona-Demos aufgerufen hat”. *ZDF.de*, 29 augusti, 2020, https://www.zdf.de/nachrichten/politik/corona-demo-berlin-faq-100.html, hämtad den 29 november 2020.

TT. ”Löfven: ’Man ska ta både kvinnor och män i hand’”. *Svenska Dagbladet*, 21 april, 2016, https://www.svd.se/folj-fragestunden-med-stefan-lofven, hämtad 1.12.2020.
– ”Få svar om ’tofuskolor’ 10 år efter Kinaskalv”. *Aftonbladet*, 12 maj, 2018. https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/gPGw6q/fa-svar-om-tofuskolor-10-ar-efter-kinaskalv, hämtad 30.11.2020.
Vetenskapsradion. ”Begränsad effekt av munskydd”. Sveriges Radio, 19 november, 2020. https://sverigesradio.se/avsnitt/1614945, hämtad den 27 november 2020.
WHO. ”Shortage of personal protective equipment endangering health workers worldwide”. who.int, 3 mars 2020. https://www.who.int/news/item/03-03-2020-shortage-of-personal-protective-equipment-endangering-health-workers-worldwide, hämtad den 24.2.2021.
Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Övers. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker & Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackpool, 2009.
Øvrebø, Anders Olav. ”Ai Weiwei og frihetens konsept”. *Vox Publica*, 11 november, 2011, https://voxpublica.no/2011/11/ai-weiwei-og-frihetens-konsept/, hämtad 30.11.2020.

Noter

1 Hanno Rauterberg, ”Reißt euch die Masken ab!”, *Die Zeit,* 23 april, 2020. ”Viele Menschen empfinden die neue Corona-Welt als surreal, auch das ist jetzt oft zu hören. Surreal wie im Surrealismus, einst von Künstlern erfunden. Eine Welt, so ungewohnt und unabsehbar, wie es die Avantgarde seit jeher erhoffte.”

2 Rauterberg, ”Reißt euch die Masken ab!” ”Es ist also keineswegs so, dass allein der Mensch die Natur zum Objekt macht. Es ist auch umgekehrt: Die Natur macht den Menschen zum Objekt, und es reicht ein unsichtbares Teilchen wie das Virus, schon entzivilisiert sich die Zivilisation, und selbst basale Gesten der Höflichkeit wie der Handschlag gelten als tabu.”

3 Se Terry Eagleton, *Theory of Literature. An Introduction* (Oxford: Blackwell, 2008 [orig. 1983]), 2. Många litteraturvetare har citerat denna utsaga, men det verkar som att samtliga i slutändan har hämtat citatet ur Eagletons verk, vilket emellertid inte närmare anger någon källa till Jakobsons uttalande. Den ursprungliga källan tycks dock vara en jämförelsestudie mellan tjeckisk och rysk poesi med titeln *О чешском стихе: преимущественно в сопоставлении с русским* (Berlin, 1923). Tack till Julie Hansen (Uppsala universitet) för denna uppgift.

4 Viktor Adolfsson, ”Här vägrar Åsa Romson ta Jimmie Åkesson i hand”, *Aftonbladet*, 10 juni, 2015, https://www.aftonbladet.se/nyheter/samhalle/a/xRVJdj/har-vagrar-asa-romson-ta-jimmie-akesson-i-hand, hämtad den 24.11.2020.

5 Julia Wågenberg & Linnea Carlén, ”Yasri Khan (MP) vägrar ta kvinnlig reporter i hand”, *Aftonbladet*, 19 april, 2016 (uppdaterad 20.4. 2016), https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/EombQP/yasri-khan-mp-vagrar-ta-kvinnlig-reporter-ihand, hämtad den 23.11.2020.

6 TT, ”Löfven: ’Man ska ta både kvinnor och män i hand’”, *Svenska Dagbladet*, 21 april, 2016, https://www.svd.se/folj-fragestunden-med-stefan-lofven, hämtad 1.12.2020.

7 Anton Andersson, Christofer Edling & Jens Rydgren, ”In Sweden we shake hands” – but are we really?, *Sociologisk Forskning*, 4 (2017), 377–381, https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1168362/fulltext01.pdf, hämtad 17.2.2021.

8 Handslaget förefaller gå långt tillbaka i historien. Bjarke Oxlund nämner exempel på något slags handslag redan i *Iliaden* och *Odysséen*. Se Oxlund, ”An Anthropology of the Handshake”, *Anthropology Now*, 1 (2020), 39.

9 Axel Herrlin, ”SD-krav på handhälsning gick igenom”, *Trelleborgs Allehanda*, 17 december, 2019.

10 Herrlin, *Trelleborgs Allehanda*.

11 Mattias Ekstrand, ”Tidslinje: Tre månader sen första dödsfallet”, *SVT Nyheter*, 11 april, 2020, https://www.svt.se/nyheter/utrikes/tidslinje-tre-manader-sen-forsta-dodsfallet, hämtad den 24.11.2020.

12 Arthur Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, övers.

Efraim Sköld (Umeå: H:ström, 2020), §13, 119. ”Till narraktigheten hör också pedanteriet. Det uppkommer på så sätt, att man har föga tilltro till sitt eget förstånd och därför ej vill överlämna åt detsamma att i det enskilda fallet omedelbart ge det rätt, följaktligen ställer det fullständigt under förnuftets förmyndarskap och alltid vill begagna sig av detta, d.v.s. alltid utgå från allmänna begrepp, regler och maximer och noggrant hålla sig till dem i livet, konsten, ja, i det etiska välförhållandet. Härav det för pedanteriet utmärkande fasthängandet vid formen, vid sättet, uttrycket och ordet, vilka hos pedanten träder i stället för sakens väsen. Då visar sig snart inkongruensen mellan begreppet och realiteten, då visar det sig, att begreppet aldrig går ned till det enskilda och att dess allmänhet och stela bestämdhet aldrig exakt passar till de fina schatteringarna och mångskiftande modifikationerna i verkligheten. […] Inte ens i etiskt hänseende kan föresatsen att handla rätt och ädelt utföras enligt abstrakta maximer; därför att i många fall de oändligt fint nyanserade omständigheterna nödvändiggör ett direkt av karaktären framsprunget val av det rätta, då användandet av enbart abstrakta maximer dels ger oriktiga resultat, därför att maximerna endast passar till hälften, dels ej kan genomföras, då de är främmande för den handlande personens individuella karaktär och den aldrig kan helt och hållet förneka sig: varav då inkonsekvenser uppkommer. Vi kan ej helt frikänna Kant från förebråelsen att vilja skapa moraliskt pedanteri, då han gör det moraliska värdet av en handling betingat av att den sker av rent förnuftiga abstrakta maximer, utan all böjelse eller momentan känslosvallning.” (Ibid, s. 118 f.)

13 Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2003), 31.

14 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, övers. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker & Joachim Schulte (Oxford: Wiley-Blackpool, 2009), § 67, 36.

15 Se exempelvis Christian J. Mussap, ”The Plague Doctor of Venice”, *International Medicine Journal* 49 (2019), 671–676.

16 ”Munskydd”, Folkhälsomyndigheten, 19 augusti, 2020 , https://www.folkhalsomyndigheten.se/smittskydd-beredskap/utbrott/aktuella-utbrott/covid-19/om-sjukdomen-och-smittspridning/smittspridning/munskydd/, hämtad den 27 november 2020.

17 ”Begränsad effekt av munskydd”, *Vetenskapsradion* (Sveriges Radio), 19 november, .2020, https://sverigesradio.se/avsnitt/1614945, hämtad den 27 november 2020; Hanna Eriksson, ”Vetenskapsakademien: Munskydd viktig åtgärd”, *Svenska Dagbladet*, 20 november, 2020.

18 Annie Linskey, ”How the mask became a symbol of Biden’s campaign”, *The Washington Post*, 15 oktober, 2020, https://www.washingtonpost.com/politics/biden-trump-mask-campaign/2020/10/14/967d7892-08be-11eb-859b-f9c27abe638d_story.html, hämtad den 1.12.2020.

19 Linskey, ”How the mask became a symbol of Biden’s campaign”.

20 Linskey, ”How the mask became a symbol of Biden’s campaign”.

21 Linskey, ”How the mask became a symbol of Biden’s campaign”.

22 Linskey, ”How the mask became a symbol of Biden’s campaign”.

23 Simon Teune, ”Querdenken 711 und Co. – Wer zu den Corona-Demos aufgerufen hat”, *ZDF.de*, 29 augusti, 2020, https://www.zdf.de/nachrichten/politik/corona-demo-berlin-faq-100.html, hämtad den 29.11.2020.

24 David Choi, ”Trump mocks reporter for being ’politically correct’ by wearing a face mask outside”, *Insider*, 27 maj, 2020, https://www.businessinsider.com/trump-mocks-politically-correct-wearing-mask-2020-5?r=US&IR=T, hämtad 19.2.2021.

25 Linskey, ”How the mask became a symbol of Biden’s campaign”.

26 Linskey, ”How the mask became a symbol of Biden’s campaign”.

27 Ai Weiwei, ”Ai Weiwei detained. Here is his TED film”, *TED*, youtube.com (12 min), https://www.youtube.com/watch?v=MVnH8-ou3Kd4, tillgänglig 4.1.2021.

28 Tim Lewis, ”Ai Weiwei: ’An artist must be an activist’”, *The Guardian*, 22 mars, 2020, https://www.theguardian.com/artanddesign/2020/mar/22/ai-weiwei-an-artist-must-be-an-activist, tillgänglig 4.1.2021.

29 Torbjörn Petersson, ”Känd regimkritiker slogs av polis”, *Dagens Nyheter*, 14 augusti 2009, https://www.dn.se/nyheter/varlden/kand-regimkritiker-slogs-av-polis/, hämtad 30.11.2020; TT, ”Få svar om ’tofuskolor’ 10 år efter Kinaskalv”, *Aftonbladet*, 12 maj, 2018, https://www.aftonbladet.

se/nyheter/a/gPGw6q/fa-svar-om-tofuskolor-10-ar-efter-kinaskalv, hämtad 30.11.2020; Olav Anders Øvrebø, ”Ai Weiwei og frihetens konsept”, *Vox Publica*, 11 november, 2011, https://voxpublica.no/2011/11/ai-weiwei-og-frihetens-konsept/, hämtad 30.11.2020.

30 *Little Girl's Cheek*, regi: Ai Weiwei, 2008, youtube.com, 1 tim 18 min, https://www.youtube.com/watch?v=HuK5pSfZ1LA.

31 Torbjörn Petersson, ”Weiwei fri efter 81 dagar”, *Dagens Nyheter*, 23 juni, 2011, https://www.dn.se/nyheter/varlden/kand-regimkritiker-slogs-av-polis/, hämtad 30.11.2020.

32 Ai Weiwei, ”Dumbass”, regi: Christopher Doyle, 2013, youtube.com (5 min 12 sek), https://www.youtube.com/watch?v=4ACj86DKfWs.

33 Ingmar Nevéus, ”Ai Weiwei: Att skildra flyktingkrisen har blivit mitt jobb nu”, *Dagens Nyheter*, 14 mars, 2016, https://www.dn.se/kulturnoje/konst-form/ai-weiwei-att-skildra-flyktingkrisen-har-blivit-mitt-jobb-nu/, hämtad den 30.11.2020.

34 Lauren Said-Moorhouse, ”Ai Weiwei covers Berlin landmark in 14.000 refugee life jackets”, *CNN*, 14 februari, 2016, http://edition.cnn.com/style/article/ai-weiwei-berlin-life-jackets/index.html, hämtad den 30.11.2020.

35 Reuters, ”Ai Weiwei cites change in German attitudes as reason for move to UK”, *The Guardian*, 22 augusti, 2019, https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/aug/22/ai-weiwei-cites-change-in-german-attitudes-as-reason-for-move-to-uk, hämtad den 30.11.2020.

36 Sophie Haigney, ”Ai Weiwei Designs Masks With a Message”, *New York Times*, 28 maj 2020.

37 Ai Weiwei, *MASK* (2020), certifikat.

38 Serieromanens och filmens Guy Fawkes-mask har sedermera blivit en motståndsymbol även utanför fiktionen och anammats av såväl Occupy Wall Street-rörelsen som hackernätverket Anonymous.

39 Ai, *MASK* (2020), certifikat.

40 Exempelvis varnade WHO den 3 mars 2020 för en global brist på sjukvårdsmateriel såsom munskydd, ansiktsmasker och visir. Se ”Shortage of personal protective equipment endangering health workers worldwide”, WHO, who.int, 3 mars, 2020, https://www.who.int/news/item/03-03-2020-shortage-of-personal-protective-equipment-endangering-health-workers-worldwide, hämtad den 24.2.2021.

41 USA:s folkhälsomyndighet uppmuntrade i början av pandemin sina medborgare att själva tillverka munskydd, exempelvis, ”av gamla handdukar och klädesplagg”, bland annat för att inte konkurrera med sjukvården om sjukvårdsmateriel. Björn af Kléen, ”USA:s folkhälsomyndighet uppmanar amerikaner att bära munskydd”, *Dagens Nyheter*, 6 april, 2020, https://www.dn.se/nyheter/varlden/usas-folkhalsomyndighet-uppmanar-amerikaner-att-bara-munskydd/, hämtad 24.2.2021.

—Ingeborg Löfgren —Att tänka sig ett annat nu—

Politik, litteratur, och visioner om ett postkapitalistiskt samhälle efter corona

> Will we allow them – the masters of finance and the nationalist international – yet again, to emerge this time from lockdown, triumphant, once the pandemic recedes? Or, will we succeed this time, and against the odds, to change the world as opposed to keep interpreting it?[1]

Inledning

Måndagen den 13 april 2020 streamades för första gången ett politiskt diskussionsprogram anordnat av den europeiska gräsrotrörelsen och vänstergruppen Diem25. Programmet var det första i serien *Another Now*. Program- och diskussionsledare var och är den före detta grekiska finansministern och ekonomiprofessorn Yanis Varoufakis. Varoufakis gjorde sig ett namn bland den bredare europeiska allmänheten under sin korta tid som finansminister i Syriza-regeringen i Grekland, från januari till juni 2015, mitt under brinnande eurokris. Varoufakis sade upp sig efter att hans premiärminister Alexis Tsipiras gjort tydligt att han inte tänkte följa utfallet i folkomröstningen gällande huruvida Grekland skulle ta fler lån från den så kallade Trojkan (EU-kommissionen, ECB och IMF).[2] Efter denna skilsmässa bildade Varoufakis istället, tillsammans med en rad andra europeiska intellektuella och politiskt aktiva, Diem25 – Democracy in Europe Movement 2025 – den 9 februari 2016. Upprinnelsen var att man menade att EU och EMU (bland annat mot bakgrund av hur Grekland behandlades under eurokrisen) blottat en oacceptabel frånvaro av demokratisk styrning och insyn.

Det första avsnittet av *Another Now* var ett direkt svar på två saker. Dels var det ett svar på den påtvingade ensamhet som följde i coronapandemins fotspår när allt fler länder gick in i så kallad ”lock-down”.

Programmet skulle utgöra en virtuell kontaktyta som skulle skapa gemenskap och hopp i en orolig tid, präglad av social isolering. Dels var programmet ett svar på det osäkra ekonomiska och politiska läge som pandemin förde med sig. Själva utgångspunkten för programmet var att samtalen skulle kretsa kring alternativ till kapitalismen. Coronakrisen, menade man, hade ytterligare visat vilket skört, orättvist och fallerat ekonomiskt system kapitalismen utgör. Men om så är fallet, vad ska upprättas i dess ställe?

Vad jag kommer intressera mig för i denna artikel är Varoufakis *vision om ett alternativt nu* i kontexten av coronapandemin. Jag kommer dels att undersöka hur denna vision kommer till uttryck i streamingprogrammet *Another Now*, men även – och i synnerhet – hur denna vision förhåller sig till den roman med samma namn (*Another Now*) som Varoufakis gav ut 2020, och som han höll på att färdigställa när pandemin plötsligt var ett faktum. Båda dessa *Another Now* förhåller sig till coronapandemin i sina respektive ambitioner att frammana ett realistiskt alternativ till kapitalismen, båda gör det i syfte att hos läsaren/lyssnaren uppväcka en vilja till att förändra världen istället för att bara uttolka den. Hur går detta försök till uppvigling till? Vad för slags vision presenteras? Är visionerna i streamingprogrammet och romanen identiska eller skiljer de sig åt? Vad för slags syn på föreställningsförmågans politiska potential kommer till uttryck i respektive medium? Dessa frågor kommer att vägleda artikeln i det följande.

Från akademisk kritik till politisk aktivism

Redan innan sitt inträde i politiken hade Yanis Varoufakis gjort sig till en välbekant kritiker av samtida kapitalism. I sin bok *The Global Minotaur. America, Europe and the Future of the Global Economy* (2011) skrev han i egenskap av professor i ekonomi om den globala finansiella krisen 2008, en kris han menar motsvarar 1929s ekonomiska kollaps. Enligt Varoufakis var det framförallt depressionen som följde börskrisen 1929 som utgjorde grogrunden för nazisters och fascisters framfart. Därför riskerar vi en liknande politisk katastrof om vi inte hittar sätt att hantera den globala kris som, enligt honom, ännu råder efter 2008 års börskrasch.[3]

I boken *And the Weak Suffer What They Must? Europe, Austerity and the Threat to Global Stability* (2016) argumenterar Varoufakis för att EMU är felkonstruerat och dömt att hamna i ekonomiska kriser, inte minst på grund av idén att en fungerande valuta kan vara ”apolitiskt” löskopplad från parlamentariska beslut.[4] Han avfärdar i anslutning till detta föreställningen att Greklands statsskuld skulle utgöra orsaken till EMU-krisen: Greklands lånekris är snarare ett symptom på strukturfelet i EMU. Det felaktiga skuldbeläggandet är därtill farligt då det ger legitimitet åt en åtstramningspolitik som varken fungerar ekonomiskt (den bryter ej skuldspiralen hos underskottsländer som Grekland) eller är moraliskt och demokratiskt försvarbar (underskottsländer förlorar sin suveränitet när EMU sätter den ekonomiska – och därmed till stor del den politiska – agendan för länderna i fråga).[5]

2017 publicerades Varoufakis politiska biografi om tiden som finansminister: *Adults in the Room: My Battle With Europe's Deep Establishment*. Denna bok är mer ledigt och essäistiskt skriven än de tidigare böckerna och ger mer utrymme åt de personliga interaktionerna och förhållandena som rådde i EU:s toppskikt; förtroenden ges och sviks, vänskaper prövas, håller och går sönder, politiska framtidsutsikter grusas. Författaren själv liknar stoffet vid en tragedi.[6]

Samma år kom även den lilla boken *Talking to My Daughter about the Economy, or, How Capitalism Works – and How it Fails*, som är en

än mer stilistiskt fri bok. Det är en bearbetad översättning av en grekisk förlaga från 2013, i vilken Varoufakis ägnar sig åt ett slags bred ekonomisk bildningsgärning. Att ett sådant bildningssyfte även ledsagat de tidigare verken står klart, men här anar man att författaren hoppas på en bredare läsekrets. Genom att tänka sig att han skriver tills sin tonårsdotter försöker Varoufakis i boken förklara för den ekonomiskt oinitierade läsaren hur modern kapitalism fungerar. Mot slutet av boken skriver han till både dottern och den anonyme läsaren:

> [T]o remain a free spirit as you grow up and make your way in the world, it is essential that you cultivate a rare but crucial freedom: the liberty that comes from knowing how the economy works and from the capacity to answer the trillion-dollar question: 'Who does what to whom around your neck of the woods and farther afield?'[7]

Syftet med boken är att genom lättförståelig prosa – som ofta vecklar ut sig i små berättelser som alluderar på antika myter, romaner, filmer och populärkultur – fostra en form av ekonomisk läsförståelse hos sin publik. Kunskap om hur ekonomin fungerar ger politisk makt: att förstå är en förutsättning för att kunna kritisera och framförallt *förändra* "vem som får göra vad med vem".

Det ovan nämnda är relevant att känna till när vi återvänder till den 13 april 2020 och det första avsnittet av *Another Now*. Varoufakis håller först ett slags inledande tal som förklarar syftet med streaming-programmet. Trots att följande citat är långt är det värt att återge i sin helhet för det är här vi ser hur coronapandemin träder in i Varoufakis politiska projekt och kapitalismkritik:

Friends, thank you for joining us. COVID-19 has turned our lives inside-out, upside-down. It has put capitalism in suspended animation. It destroyed lives. It caused a new tsunami of poverty. Demonstrated huge, deep, class and race divides as some of us are privileged enough to be in a splendid, pristine, isolation while an army of people out there – garbage collectors, hospital workers, farmers – they all labor for a pittance, really, and at risk of infection, to cater to our middle-class needs.

But, as always, there are silver linings. The planet is breathing more easily now that we humans emit fewer poisonous gasses. Everyone has recognized – after decades of neoliberal sermons – that government is, and ought to be, instrumental in safeguarding our lives and our capacity to reproduce our lives. Politics has become more real, more interesting, liberated for the first time from the media's portrayal of the political game as some kind of sport in which teams – political parties – are scoring points against each other in search of winning the electoral championship.

But now, under lockdown – and with governments flexing gigantic muscles that had atrophied for so long – now, under lock down, the truth about politics emerges! Do you know what politics is all about, in the end? It is not about who wins elections and buy elections. It is about who has the right to tell whom what to do. Who does what to whom, in brief. That's what politics always was. At least now, we can see this clearly, curtesy of a mindless piece of RNA, a virus. But of course, all these silver linings will mean precisely *nothing* unless progressives do this time what bankers and racists did after the last capitalist implosion back in 2008, that is, you know, that's what bankers and racists did, they cooperated transnationally and particularly effectively. Will we allow them

– the masters of finance and the nationalist international – yet again, to emerge this time from lockdown, triumphant, once the pandemic recedes? Or, will we succeed this time, and against the odds, to change the world as opposed to keep interpreting it?

Before we can even begin to coordinate – so as not to let this terrible crisis go to waste, like we let the 2008 crisis go to waste – we need a vision, we need a vision of how we would like the world to be. The oligarchs, the beneficiaries of our current irrational system, well, they don't need a vision. All they want to do is to freeze things as they are, to ensure that nothing changes, that the *status quo* is preserved for their benefit – even if this means the end of the world. So, what is our vision? What realistic utopia should we work towards so as to avert the dystopia awaiting if we fail?[8]

Another Now är alltså ett diskussionsprogram som är ett direkt svar på covid-19, ett bland en handfull streamingprogram som Diem25 har lanserat efter pandemin var ett faktum. Som helhet går dessa under namnet *DiEMTV: The World After Coronavirus* och streamas måndagskvällar 20.00 CEST på YouTube. Varoufakis program tar coronapandemin som startpunkt för att resonera sig fram till ett alternativ till kapitalismen. Målet är en ”realistisk utopi” som inte bara utgör en fantasi och verklighetsflykt utan faktiskt är möjlig att realisera. Formen detta tankearbete tar i programmet är *dialogiskt*: det sker i samtalet mellan Varoufakis och hans olika gäster som i sin tur utgör en blandad skara av kulturpersonligheter, politiker och intellektuella. I första avsnittet är gästen Johann Hari, en brittisk journalist och författare som skrivit om neoliberalism, psykisk ohälsa och drogberoende.[9]

Innan diskussionen med Hari tar vid berättar Varoufakis att han under en längre tid funderat på behovet av en realistisk postkapitalistisk utopi – långt innan pandemin satte in.[10] Han berättar även att han nyligen författat en utopisk politisk science fiction-roman i just detta syfte som också heter *Another Now* – men med undertiteln: *Dispatches from an Alternative Present* (2020). Det är för att både roman och diskussionsprogram vill ge en vision av en realistisk postkapitalistisk utopi som även streamingprogrammet fick bära namnet *Another Now*. Både streamingprogrammet och romanen har därtill tydligt ”infekterats” av pandemin.

Vad jag intresserar mig för i denna text är alltså denna utopiska vision. Eller rättare sagt, det som intresserar mig är på vilket sätt romanen och streamingprogrammet – i kontexten av coronapandemin – använder sig av och appellerar till *litterär och estetisk föreställningsförmåga* för att frammana en politisk utopisk vision som syftar till att ”change the world as opposed to keep interpreting it”. Frågor som väcks i relation till detta är följande: *Vad* består denna realistiska utopiska vision i och är den densamma i programmet och romanen? *Vems* är denna vision? Från vilken position formuleras den, vilka riktar den sig till, vilka föreställs omfamna den och vara delaktiga i att omsätta den till verklighet? Och sist men inte minst: *Hur* tar denna vision sig uttryck i sin respektive mediala *form* – det vill säga: hur spelar diskussionsprogrammets och romanens formella aspekter in i visionen som sådan? Vilka idéer om relationen mellan litterär/estetisk föreställningsförmåga och konkret politisk förändring ser vi komma till uttryck i Varoufakis två *Another Now*?

Mot slutet av denna artikel kommer jag kortfattat att ställa denna eller dessa visioner i relation till den brittiska filosofen och författaren Iris Murdochs (1919–1999) idéer om litteratur och moral, samt den svenska författaren och aktivisten Sara Lidmans (1923–2004) begrepp sam-vett som poetiskt-politiskt-existentiellt begrepp.

1. Visionen om ett alternativt nu—utopiskt program/realistisk science fiction?

För att kunna jämföra streamingprogrammet *Another Now* med romanen *Another Now* behövs benämningar som gör det enkelt att hålla isär dessa två. I det syftet kommer jag att kalla streamingprogrammet för ANWYV (Another Now with Yanis Varoufakis) och romanen för *AN* (*Another Now*). Innan jämförelsen tar vid är dock en kort sammanfattning av romanen på sin plats.

1.1. Romanen Another Now

Romanen *AN* handlar om fyra vänner, Yango, Costa, Iris och Eva, samt Evas tonårsson Thomas, som till följd av en misslyckad uppfinning får kännedom om en alternativ värld: ett annat nu. Costa, en genialisk dataingenjör och uppfinnare, försöker skapa en maskin som låter sin användare uppleva en virtuell värld av absolut lycka, kallad HALPEVAM (Heuristic ALgorithmic Pleasure and Experiential VAlue Maximizer). Men att ge sig in i maskinens våld har ett pris: den som väljer att inträda i den virtuella världen kommer glömma *att* den världen endast är virtuell och hen kommer aldrig kunna lämna den igen. Vederbörande kommer alltså under resten av sitt liv vara inlåst i en underbar fiktion. Uttryckligen inspirerad av Platons berättelse om Gyges ring hoppas Costa att maskinen ska väcka människor till moralisk reflektion om vad äkta lycka är: ställd inför möjligheten att leva i en absolut utopi – med haken att det man upplever inte är *verkligt* – tänker sig Costa att människor ska överge sina eskapistiska och själviska tendenser och nå insikt om verkliga värden i den verkliga världen. Maskinen ska alltså genom sin blotta existens frammana en moralfilosofisk insikt som får människor att välja bort den som en vilseledande frestelse.[11]

Trots Costas oerhörda tekniska förmågor blir dock inte maskinen vad han tänkt sig. Istället för att skapa en virtuell verklighet genererar maskinen ett så kallat ”maskhål” som sätter dess användare i kontakt med sitt alternativa jag i en annan, parallell, men *verklig* verklighet. Denna parallella verklighet kommer jag kalla *Det Andra Nuet* och i det följande benämna DAN. Användaren av maskinen kan alltså kommunicera via skrift med sin motsvarighet i DAN. I kommunikation med sitt alter ego, kallad ”Kosti”, förstår Costa att deras världar har varit en och densamma fram till 2008 års börskrasch. På grund av den oerhörda förändring av världsordningen som finanskrisen innebar splittrades då tidslinjerna. Medan vår värld fortsätter i sina dystra kapitalistiska hjulspår, utvecklas DAN till ett slags syndikalistisk-socialistisk utopisk världsordning där allt är styrt demokratiskt. Inga privata banker, börsspekulationer, eller säljbara aktier finns mer. Folk lever tryggt, fritt, ekonomiskt och miljömässigt hållbart och är på det stora hela mycket lyckliga. Inte minst visar det sig att DAN skulle ha hanterat coronaviruset mycket bättre än vi. När Costa efter stor vånda berättar om sin upptäckt av DAN för vännerna Iris och Eva ställer de sig först mycket tvivlande till hans redogörelse. Iris frågar honom, med en av romanens många corona-referenser:

> ”How do we know that the timeline did not also split back in 1929?” she asked sarcastically. ”Or at the height of the Second World War? Or at the moment Hiroshima was obliterated? Or during the Vietnam War? Or on that day in 2020 when a mindless virus placed us all in lockdown for months on end?”[12]

Iris, lesbisk vänster-radikal och intellektuell, och Eva, neoliberal toppekonom, får dock snart själva kommunicera med sina alter

egon i DAN vilket skingrar deras tvivel. När maskinen mot slutet av romanen börjar gå sönder och maskhålet blir instabilt uppstår även möjligheten att under en kort tidsperiod ta sig från den ena världen till den andra. Eva, nu övertygad om den syndikalist-socialistiska världsordningens överlägsenhet i att hantera såväl ekonomiska kriser som virusepidemier, tar med sig sonen Thomas och överger vår värld för ett liv i DAN:

> Loath as I am to admit it, compared to the shambles our authorities made of the coronavirus, the Other Now's handling of their own economic crisis was outstanding. Admittedly, the Crunch of 2022 [en ekonomisk kris i DAN] was a completely different kind of calamity, much closer to our crash 2008. Nonetheless, I'm certain the Other Now's institutions would have handled a pandemic better than ours.[13]

Iris, däremot, stannar kvar och hennes alter ego, kallad Siris, kommer istället över till vår värld. Costa stannar också kvar i vår värld för att se till att alla rester efter maskinen förstörs efter att den gått sönder. Detta för att förhindra att maskinen faller i orätta och profithungriga händer.

Den fjärde vännen, Yango, är den karaktär läsaren både får stifta mest och minst bekantskap med. Vi får veta tämligen lite om honom och han får aldrig komma i direkt kontakt med maskinen eller DAN. Å andra sidan filtreras allt i romanen genom honom då han är romanens berättare. Romanen inleds med att Iris år 2035 ligger för döden och anförtror vännen Yango sin dagbok. Det är utifrån dagbokens innehåll som Yango sedan författat boken vi läst. I förordet medger Yango att han tagit sig vissa friheter som författare: han återger samtalen och minnena som Iris nedtecknat *som om* han själv hade varit med och som visste han vad vännerna tänkte och kände. Detta för att "do full justice to my friends' ideas and points of view".[14] Iris uppmanar honom på dödsbädden "[to] focus on the dispatches in the diary and use them 'to open people's eyes to possibilities they are incapable of imagining unaided'."[15] Att det egentligen är vi läsare vars föreställningsförmåga ska "assisteras" av romanen så vi får upp ögonen för att en annan värld är möjlig står tämligen klart.

1.2. Visionen om "Corpo-Syndicalism" som ett alternativ till kapitalismen

Hur ser då romanens vision om ett alternativ till kapitalismen ut? Tänker vi oss den i termer av en avgränsad politisk-ekonomisk vision är frågan enkel att besvara. Framförallt kapitel 3: "Corpo-Syndicalism" och kapitel 4: "How Capitalism Died" ger oss en sådan vision i stor teknisk detalj. Eller snarare, kapitel 3 ger oss visionen om *vad* alternativet skulle kunna bestå i medan kapitel 4 ger oss en vision om *hur* denna förändring skulle kunna tänkas komma till stånd i form av en historisk redogörelse av vad som redan har skett i DAN (från 2008 till 2035). I dessa två kapitel ställer Costa en rad frågor till Kosti. Hur ser samhället ut i DAN? Hur sköter man lönesättning, pensioner, sparande? Finns det privata företag? Vad gör man med markägande? Hur hanterar man miljökrisen? Hur vidmakthåller man personlig frihet? Hur dog kapitalismen?

Av Kostis svar får vi veta att efter 2008 års finanskris uppstod i DAN en tekniskt avancerad motståndsrörelse, bestående av så kallade "techno rebels". Dessa leddes av en före detta ekonom vid namn Esmeralda. Rebellernas första elektroniska attack beskrivs på följande vis – en redogörelse som samtidigt utgör en lektion i bakgrunden till 2008 års finansiella kris:

[The digital rebellion's] first success came when it took direct aim at the financial instruments of mass destruction that played such an important role in causing the 2008 global crash: collateral debt obligations.

These CDOs were a form of synthetic debt [...] [which] can be imagined as boxes in which their creator places many tiny chunks of debt: a few pounds of the mortgage owned by Jill to her local bank, a few yen owned by Toyota to a Japanese pension fund, a few Euros owed by a Greek bank to a German one, a few dollars owed by the US Federal Government to JP Morgan, and so on. Each CDO was filled with countless chunks of different types of debt, each with its own risk of default and interest rate.[16]

I romanen återges hur spekulationen över CDOs trissar upp deras värden till en nivå som till sist helt löskopplar dem från de reella värden som produktion och försäljning av varor och tjänster kan generera – vi får en bubbla. Det Esmeralda och hennes ”crowdshorters” gör i DAN är att skapa avancerad mjukvara som förmår spåra det sammelsurium av upphackade lån och värdepapper som den finansiella sektorn spekulerar i. Genom att sedan höra av sig till utvalda hushåll och be dem att inte betala vissa av sina räkningar under ett par månader (de räkningar som finns med i utvalda CDOs) skapar man ”short-term payment strikes”.[17] Iscensatt i stor skala och med stor precision lyckas Esmeralda med sina crowdshorters snart förstöra hela CDO-systemet. Med hjälp av ytterligare teknorebeller får rörelsen snart inte bara storbankerna utan hela kapitalismen på fall. ”Solsourcers (Solidarity Sourcing Proxis)” organiserar globala strejker vad gäller investeringar av pensionsbesparingar i företag som behandlar sina arbetare illa.[18] ”Bladerunners” (med referens till Ridley Scotts eponymiska science fiction-film från 1982) organiserar

massiva köp- och användarstrejker mot big-tech-bolag som Google, Facebook och Amazon. I romanen beskrivs hur Akwesi, en före detta datoringenjör på Microsoft, anordnar the ”Day of Inaction”: en dag under vilken man ser till att så många som möjligt vägrar handla från ett företag, i detta fall Amazon.

That Day of Inaction, as the Bladerunners called it, caused less than a 10 per cent drop in Amazon's usual revenues. But that was enough for Amazon immediately to concede to a 50 per cent pay rise. Encouraged by their success, the Bladerunners embarked on many more campaigns of widening scope.[19]

I DAN blir detta upptakten till en oblodig revolution, och rebellernas handlingar kan även läsas som förslag på strategier för aktivism i vår värld. Snart upphör privata banker, aktiespekulation och kapitalismen som sådana att existera i DAN.[20] Privat näringsliv finns men struktureras platt och demokratiskt. I romanen introduceras en rad tekniska termer och detaljerade beskrivningar för alternativa sätt att organisera basinkomst, pensionssystem, investeringskapital och sparkapital jämlikt och rättvist.[21]

När Costa senare, i jämförelse med DAN, diskuterar vår världs tillkortakommanden med Eva och Iris, blir coronaepidemin både ett exempel på ett fenomen som blottlägger kapitalismens skörhet och ett slags metafor för kapitalismen själv:

”Time and again over the course of the twentieth century,” Costa said, ”the technostructure grew beyond our control, overwhelming any notion of market discipline or public virtue. Like a virus, it has repeatedly sickened its host. Its extravagant appetite for private debt caused the great crash of 1929, the Depression of the 1930s and

ultimately the calamity of the Second World War. In its aftermath, post-war governments neutered the mega-banks and placed the Technostructure on a leash. But in the early 1970s, the Technostructure escaped its leash and shook off all state restraints, aided and abetted by Thatcher and Reagan's political insurgency.

"Once it was back in full control, The technostructure's plundering of future value reached new heights, causing another great crash in 2008. [...] But by now, the virus had so sickened its host, had so plundered its own environment, that a full recovery was impossible. [...] It took an actual virus in 2020, produced by environmental pillaging, for most of us to realize the terrifying precariousness of our situation."[22]

Det är alltså utifrån en analys av rådande kapitalism och dess historia som romanen ger oss sin vision av hur ett alternativ till kapitalismen kunde se ut.

2. Vems utopiska vision? Botliga och obotliga sjukdomar: kapitalismen, corona och patriarkatet

Vid det här laget kan det vara på sin plats att börja jämföra denna vision med den vi finner i streamingprogrammet ANWYV. Om vi tänker oss visionen i fråga såsom varande en rent politisk-ekonomisk sådan, och den som Varoufakis torgför i programmet, så blir jämförelsen okomplicerad: visionerna är *identiska*. I ANWYV ger Varoufakis inte bara liknande analyser och förslag på sätt att organisera företagsstrukturer, pensioner, besparingar, löner, som i *AN*. Han återanvänder även idéer från romanen för att konkretisera vad han menar i ANWYV. Detta sker i synnerhet i avsnitten 9 (8 juni 2020) och avsnitt 12 (30 november 2020) då han faktiskt läser upp utsnitt ur romanen.[23] I båda dessa program saknar Varoufakis diskussionspartner och håller programmet själv. "Texten" i romanen och programmet är alltså delvis identiska: gränserna mellan dem suddas stundtals ut. I dessa partier delar *AN* och ANWYV, likt ett slags diskursiva siamesiska tvillingar, textuell kropp.

Men är det då så enkelt? Är romanens och programmets visioner om en postkapitalistisk realistisk utopi i själva verket en och densamma, nämligen Varoufakis *egen* ekonomisk-politiska vision om hur man skulle kunna organisera sådant som lönearbete, hantering av profit, pensioner, investeringskapital, etc., i ett postkapitalistiskt system? En vision baserad på Varoufakis analys av kapitalismens struktur och historia som vi känner igen från hans tidigare texter? Om det vore fallet, vilken roll spelar i så fall samtalspartnerna i ANWYV? Varför är de viktiga? I de flesta av avsnitten av streamingprogrammet står dessa samtalspartners tankar, idéer, livserfarenheter i fokus, inte Varoufakis egna. Och om vi går till romanen: varför behövde Varoufakis skriva en *roman*, med olika karaktärer som har olika uppfattningar, bakgrunder, problem och livshållningar, för att artikulera en vision om ett alternativt nu? Varför inte bara skriva ett politiskt-ekonomiskt program istället, utan en massa olika fiktiva röster i spel?

Utifrån dessa formella aspekter – dialogiskheten i ANWYV och flerstämmigheten i *AN* – menar jag att vi kan sluta oss till att ett sådant ekonomiskt-politiskt program inte helt fyller ut vad för slags realistisk utopisk vision *AN* och ANWYV vill erbjuda. Något mer måste till. Fler röster än Varoufakis egen men också, om man så vill, fler *dimensioner* av en gemensam, delad, värld. I och med detta öppnas inte bara frågan om vems eller vilkas visioner romanen och programmet (re)presenterar, utan även vilken den tänka publiken är: vilka människor och grupper föreställs vara en del av det *vi* som ska "change the world as opposed to keep interpreting it"?

2.1. Another Now *och klass*

Något som kan förvåna, både vad gäller program och roman, är frånvaron av arbetarklassens röster och utblick. Trots att både *AN* och ANWYV utgår från ett slags marxistisk klassanalys så är de olika röster som kommer till tals inom dem faktiskt aldrig hämtade från vad man kunde betrakta som ett proletariat. I ANWYV är de inbjudna gästerna utan undantag etablerade och välrenommerade kulturpersonligheter och intellektuella som sympatiserar med Diem25s politiska agenda. Det finns en relativt stor bredd vad gäller yrke och expertis: gästerna är ekonomer, litteraturhistoriker, konstnärer, journalister, musiker, skådespelare, parlamentariker, etc. Men det råder ingen vidare bredd vad gäller klass – gästerna är genomgående mycket framstående representanter inom respektive fält. Detta kan förefalla som en obetydlig detalj – programmet ska vara intressant för sin publik. Men vilka är då denna tilltänkta publik? Vilka föreställs utgöra det ”vi” som ska dela visionen som erbjuds?

Vänder man blicken mot romanen är huvudpersonerna också hämtade från samma välutbildade och ibland ekonomiskt oberoende övre medelklass. Iris må vara en vänsterrebell i idéernas värld, men hon är en disputerad antropolog som på grund av ett arv har getts möjlighet att dra sig undan världens stökigheter och kan hålla salong i sitt hem för en skara utvalda. Costa är tack vare sin oerhörda tekniska genialitet, efter ett antal år i välbetalt lönearbete och välplacerade pengar, ekonomiskt oberoende och kan arbeta ostört med sin uppfinning. Eva är en disputerad ekonom som sagt upp sig från ett elituniversitet och innehar ett välbetalt jobb i finansvärlden (innan hon beger sig till DAN). Yango vet vi mycket lite om men han träffar Iris under sina universitetsstudier i England och det är tydligt att han rakt inte tillhör någon arbetarklass.

Än mer frapperande blir denna, i en marxistisk kontext, oväntade och ensidiga klassrepresentation när man ser till vilka som utgör rebellerna, *revolutionärerna*, i romanen. Dessa är uteslutande högutbildade, digitalt kompetenta människor från den övre medelklassen, som av solidaritet och ideologisk övertygelse kommer in och ”räddar” den utsugna arbetarklassen med hjälp av avancerad teknologi och hackerförmågor. I termer av klass presenterar således både roman och streamingprogram en vision som har en enstämmig utgångspunkt i en bemedlad och välutbildad medelklass. Dessa visioner må syfta till en realistisk utopi där arbetarnas villkor har förbättrats, de må syfta till att se *till* arbetarna. Men dessa visioner tar aldrig form *utifrån* en arbetarposition (varken i programmet eller romanen) och tycks egentligen heller inte vända sig *till* arbetare såsom utgörande en del av det *vi* som ska få till stånd den revolution som gör slut på kapitalismen. Iris och Eva är de mest tydliga ideologiska kombattanterna inom romanen: Iris står för en radikal marxistisk analys och ideologi, Eva (initialt) för en nyliberal dito och deras märkliga vänskap grundar sig delvis på den debattlusta de väcker i varandra. Men konflikten är helt och hållet en konflikt i tankar och värderingar. Vad gäller klasstillhörighet råder föga skillnad dem emellan.

2.2. Another Now *och kön*

Att arbetarklassen är så *stum* och frånvarande i romanen innebär att ingen dialog eller friktion mellan klasserna heller uppstår inom dess ramar.[24] Vad som dock utgör en källa till friktion i romanen, ja vad som närmast verkar vara en inre strid den för med sig själv, är frågan om jämställdhet mellan könen. Här kommer inte bara frågan upp om *vems* utopi DAN utgör. Romanen ställer även frågan huruvida idén om en *utopi* i sig är en produkt av ett patriarkalt tänkande. Den som utgör både röst och projektionsyta för könsdiskussionen är Iris:

”Do you know what my problem with any utopia is, Costa?” Iris asked sternly. ”Men! Like everything that has a potential to be beautiful, you men try to take it over and turn it into something vile. And, what’s worse, most women defer to you in the process.”[25]

Iris talar med sin motsvarighet Siris i DAN om hur jämställdheten ser ut i det andra nuet. Förbluffande nog visar det sig att en ”sjukdom” förblivit obotlig när såväl coronaviruset som kapitalismen dött ut, nämligen *patriarkatet*:

Corporations had been democratized, citizens’ assemblies had sprung up, bankers and estate agents no longer existed, but structurally and psychologically – even in the most progressive circles – the relationship between women and men remained a zero-sum game, one that its historic winners continued to dominate. […] [P]atriarchy lives on like a hard-to-kill cockroach.[26]

Detta är oerhört intressant – hur ska det tolkas? Vad betyder det att romanen föreställer sig en utopi som aldrig kan bli utopisk för halva mänskligheten? Här blir det omöjligt att inte fundera över *författarens* val och utblick. Ska vi förstå detta som ett uttryck för att författaren inte förmår föreställa sig ett utopiskt jämlikt samhälle, vad det skulle innebära? Eller att en sådan utopi inte vore *realistisk*? Eller inte *utopisk*? Författaren av en utopi kan ju enväldigt bestämma vad som ska vara möjligt i en fiktiv värld, så varför ser den då ut så här? Dessa frågor väcker i sin tur funderingar över relationen mellan författaren och Iris samt förhållandet mellan deras visioner om ett önskvärt postkapitalistiskt samhälle. Vad händer med tanken om en feministisk vision inom ramarna för denna roman, något den helt klart försöker uppbåda? Kanske är det inte en slump att

Iris namn för tankarna till syn och blick: att irisen omringar vad vi förmår ta in och se med vårt synorgan? Vad ser då läsaren med hjälp av Iris-figuren? Vilket synsätt vill författaren inringa åt oss med sin Iris? Kan hon möjligen även beskära och förvränga den problematik hon ska illustrera och belysa? Kan hon faktiskt till och med utgöra täckmanteln för en patriarkal blick?

Iris, får vi veta tidigt i romanen, är ”a lesbian who also had sex with men out of ’a penchant for solidarity with the defective sex and a predilection for pissing off lesbians’.”[27] Hon är en ihärdig motståndare till alla typer av dogmer och sekteristiska grupperingar. I samtal med sitt alter ego Siris får Iris tillgång till ett i DAN berömt ”kärlekstal” som hölls av revolutionsledaren Esmeralda år 2013, kallat ”her Soho Address”.[28] Där uttrycker Esmeralda sin avsmak inför mycket av det som kommit att handla om samtycke och som föranlett samtyckelagstiftning:

Speaking personally, I demand the right to consent to sex and not to be touched without it. But I also acknowledge that without desire there is nothing I want to consent to. And I know in my bones that desire can’t help itself. It screams. It beseeches. It begs. If I have to ask, my desire must be weak. And to be honest, comrades, if he has to ask, it’s over for me before it begins. […] [S]ex cannot be good and thus truly consensual, if I am giving you something in order to take something back. It can only be good and thus truly consensual, if I do it because I can’t help myself. It is only good if I have lost control and I am loving it. Good sex, authentically consensual sex, can never be contractual, with specified terms of exchange. Nor can it be governed by codes of fairness nor confined to certain types of relationships.[29]

För Iris, som alltså utgör romanens feministiska visionär, är detta underbart revolutionerande tankar. Hon sörjer således djupt när hon får höra av Siris att ”By 2020, political correctness dominated public discourse to the extent that the language Esmeralda had used in her address was considered inappropriate. A definition of consent was demanded, debated and enshrined in law.”[30] Vart skulden bör placeras för att denna frihetliga syn på kärlek, sex och samtycke kvävs av ”politisk korrekthet” står klart för Iris: ”Esmeralda’s dreams were also dashed, not least, in Iris’s view, because the majority of women proved unequal to the task.”[31] För att göra Esmeralda-figuren än mer tragisk tas hon av daga av en puritan och moralisk fanatiker, något som får Costa att sorgset utbrista: ”’In ancient times, […] women were murdered for resisting the absolute authority of the men who owned them. Today’s Antigones and Cassandras are stabbed by random men in dark alleys. I am not sure this constitutes progress.’”[32]

Det kommer kanske inte som en överraskning att jag finner Iris ”feministiska” vision suspekt, i det närmaste att betrakta som ett slags feministiskt alibi. Genom Iris-figuren strålar nämligen en tämligen patriarkal blick. Idén att en lesbisk kvinna har sex med män av *medlidande* ter sig knappast feministisk. Värt att notera är att akten då heller inte sker med utgångspunkt i Esmeraldas (och Iris eget) ideal: utifrån ett oavvisligt begär från båda parter, utan tvärtom *trots* frånvaron av begär från den ena parten. Det är också mycket dunkelt vad det ska betyda att begär ”screams”, ”beseeches”, och ”begs” samt att äkta konsensuellt sex äger rum när parterna inte *kan* hejda sig. Ifall tankar på tjatsex och föreställningar om ohejdbara (manliga) lustar som man måste ha överseende med härmed gör sig påminda så må denna läsare vara ursäktad.

Det är också svårt att se hur en realistisk feministisk kritik av Esmeraldas tal – från vår världs horisont – skulle kunna bottna i en uppfattning om att talet är ”olämpligt”. Däremot kunde en reell feministisk kritik mena följande: att själva föreställningen om att krav på sexuell rättvisa och samtycke nödvändigtvis vore krav grundade i ett slags (kapitalistiskt?) ”köpslående”, och kontraktilt tänkande ”with specified terms of exchange”, är både oriktig och vilseledande. Det är en föreställning som helt förvränger vad problematiken kring samtycke egentligen handlar om och lättvindigt bortser från den *verklighet* av sexuellt förtryck och utnyttjande av kvinnor som är grunden för lagstiftningen. Idén är, om något, snarare att likna vid den (höger)retorik som avfärdar krav på ekonomisk rättvisa såsom varande inget mer än uttryck för simpel avund och lågsint missunnsamhet.

Sist men inte minst ter det sig absolut fantastiskt att någon feminist skulle tveka om vilket samhälle som vore att föredra: ett där kvinnor var slavar och ”were murdered for resisting the absolute authority of the men who owned them” eller ett där de innehar samma demokratiska rättigheter som män, men ännu kan bli ”stabbed by random men in dark alleys”. Endast någon djupt rotad i ett patriarkalt synsätt, någon för vilken dessa möjligheter är rena tankelekar – ren science fiction – skulle kunna vara osäker på om det senare ”constitutes progress”. Vad Iris-karaktären och feminismtematiken i romanen tydligt uppenbarar, dock, är att frågan om vad en realistisk utopi i ett post-kapitalistiskt samhälle innebär, inte enbart kan handla om vilket politisk-ekonomiskt system och styrelseskick som bör råda. En sådan vision måste inbegripa fler dimensioner av våra liv med varandra: våra ideal, drömmar, passioner, begär, sorger, våra levda erfarenheter som ändliga, kroppsliga varelser. Kort sagt, det måste till en *existentiell* dimension som rymmer komplexitet och motstridigheter. Kanske kan man säga härmed att även inom romanens pärmar blir det alltså uppenbart att det privata också är politiskt.[33]

3. Form och innehåll i Varoufakis två två *Another Now*

Om roman och streamingprogram kan sägas vara identiska när det kommer till politisk-ekonomisk vision i snävare mening, och om båda kan sägas befolkas av en tämligen homogen grupp rörande klass, så finns det ändå stora skillnader mellan dem vad gäller denna vision i dess vidare, existentiella, bemärkelse. Detta verkar därtill till viss del ha med formen att göra. Romanen rymmer, som nämnts, flera stämmor. Texten består huvudsakligen av diskussioner mellan Iris, Costa och Eva. Men även om dessa tre har getts skilda personligheter och ideologier så är de som litterära karaktärer betraktade tämligen tunna och abstrakta. Läsaren delges bakgrundinformation om dem och får kännedom om deras intellektuella, politiska och ibland även estetiska preferenser. Men karaktärerna blir aldrig mer än ett slags argumenterande huvuden, textgalgar på vilka Varoufakis har hängt övertygelser och resonemang. Vi får aldrig lära känna dem som levande, lidelsefulla, varelser utan de framträder från halsen uppåt. Karaktärerna må ha *åsikter* om sådant som rör kött och blod, men vi får aldrig *möta* dem som varelser av kött och blod. Tonmässigt och stilistiskt låter de också förvirrande lika, något som kunde hänföras antingen till Yangos färdigheter som berättare eller till Varoufakis som författare. Trots att det alltså kan skönjas ett slags ideal om polyfoni i romanen, så blir resultatet tämligen monologiskt och abstrakt. Både ”vår” värld och DAN upplevs som papperskonstruktioner snarare än existentiellt fylliga universa.

I streamingprogrammet är förstås utgångspunkten annorlunda. Programmet befolkas av riktiga, levande, människor som vi både ser och hör, ofta med deras personliga miljöer skymtande i bakgrunden – en studio, en veranda, ett kontor, ett hem. Men Varoufakis bemödar sig också tydligt om att låta gästerna träda fram som personer snarare än rena representanter för något särskilt. Formen är dialogisk och programmet inleds oftast med att Varoufakis frågar sina samtalspartners om deras uppväxt; vilken musik lyssnade de på, vad gillade de att läsa, vilka händelser var formerande, vad tycke de om att göra? Därefter tycks samtalet få löpa ganska fritt. Varoufakis ställer frågor men låter diskussionen röra sig spontant i de riktningar det råkar gå.

En av de största skillnaderna mellan boken och streamingprogrammet rör faktiskt hur frågan om kön behandlas. I synnerhet i intervjun med Valeria Golino märks detta när samtalet närmar sig hennes erfarenheter att som ung flicka och kvinna arbeta som modell och skådespelare – inte minst i Grekland och Italien. Samtalet rör då bland annat manschauvinism i modell- och filmbranschen, stämningar och värderingar i medelhavsländerna under 1980- och 90-talet, och vad som kunde ha varit *#MeToo*-ögonblick för Golino. Jämför man detta samtal, som präglas av lyssnande och frågande från Varoufakis sida, med feminismen som idé i romanen blir skillnaden frapperande. I romanen agiterar och argumenterar de två feministiska hjältarna, Iris och Esmeralda, ständigt. Detta retoriska drag är ju inte något som automatiskt följer med romanformen som sådan, utan är följden av författarens val. Det faktum att den diskursiva form som huvudsakligen ska behandla tematiken kring kärlek i romanen är ett tal (från Esmeralda till massorna) ter sig som en av romanens allra sämsta kombinationer av form och innehåll. Den vision om frihet, ömsesidighet, odefinerbarhet, och öppenhet i kärlek och begär som Esmeraldas tal ska mana fram, blir närmast förbytt i sin motsatts just på grund av talformen. Effekten blir istället ett slags abstrakt påbud som Esmeralda ska bibringa de passiva massorna. I samtalet med Golino får problemen istället vara

sammansatta, svåra, dubbla, öppna. Som när Golino letar efter ord för att beskriva 80-talets filmbransch som både sämre och bättre än idag, en friare men mer chauvinistisk och mer oskyldig tid.[34]

Överhuvudtaget glider samtalen i ANWYV ofta sömlöst mellan det explicit politiska och det väldigt personliga. Långt ifrån alltid rör diskussionen uttryckligen kapitalismen, vad som vore ett önskvärt alternativ till den, eller hur alternativet bör uppnås. Vad som framträder är istället kapitalismen som en formerande och genomsyrande dimension i en människas levda värld: en oöverskådlig bakgrund mot vilken ens livsöde tar form. Inte sällan diskuteras kapitalismen *indirekt,* i relation till existentiella frågor om vem man är, hur man vill leva, vad som konstituerar rättvisa, etc. Ofta kommer även litterära och estetiska dimensioner in i diskussionen – inte minst gällande litteraturens och konstens förmåga att fånga och begripliggöra våra politiska liv. Ett exempel är från avsnitt 8, när Varoufakis frågar Rosemary Bechler vad som väckte hennes politiska intresse. Bechler berättar att det visserligen fördes heta politiska diskussioner i barndomshemmet, men säger sedan följande:

> **Bechler** – For me, the *real* political breakthrough, I think, was when I decided to go study literature. I had an option to study politics or literature at the university, and I decided to study literature because I thought that Marxism was rather reductive about ideology; you know this idea that you could just say what was right and everybody would fall and roll on their backs and waive their arms and legs in the air and say "Oh thank God you came along, because before you came along I hadn't a clue and now I understand everything." And of course even in my teens I realized that this was not the way it worked. So, I had a feeling that if I studied literature I would be able to work things out a little bit better. And I think that was a good decision.

> **Varoufakis** – I think so too. As a Marxist I have to say that literature is a better vehicle in understanding capitalism than political economy.[35]

Denna diskussion om litteraturens relevans för förståelse av kapitalism är återkommande i programmet. Den tar sig bland annat uttryck just i tankar om att litteraturen har en förmåga att fånga den kapitalistiska verkligheten bättre än exempelvis ekonomiska teorier.[36] Men det finns även andra intressanta kopplingar mellan litteratur, litterär form och ekonomiska teorier. I avsnitt 3 kritiserar exempelvis ekonomiprofessorn Stephanie Kelton gängse samtida ekonomisk teori för att vara ett slags abstrakta, verklighetsfrånkopplade, sagor. När hon och Varoufakis diskuterar ekonomi som akademisk disciplin säger hon:

> **Kelton**: So many stories, as you well know, in economics are taught as if we are teaching fairy tales to young children. It's like: "Once upon a time […] man conducted his affairs through barter exchange", or, "Once upon a time …", you know, these sort of stories – this stylized abstracting from anything historical, ignoring the work of anthropologists, of sociologists, numismatists, you know, the people who really studied these questions. The economists simply waive their hands around, [and] say just: "*Imagine*".[37]

Här blir alltså på sätt och vis bilden den omvända än vad man normalt tänker sig är fallet. Istället för att skönlitteraturen beskrivs som ren fiktion och ekonomi som den mest handfasta av de icke-hårda vetenskaperna, så blir skönlitteraturen verklighetstrogen medan ekonomiska teorier blir ren fiktion. En ytterligare intressant

koppling mellan litterär form och kapitalism, i detta fall ett slags metakommentar om genren science fiction, hittar vi i romanen. I början av *AN* beskrivs när Yango första gången träffar Costa. Det är vid ett Thatcher-kritiskt möte vid King"s College i London 1989 där Costa håller ett tal om ekonomi och teknik. Yango återger minnet på följande vis:

> Even the most technically savvy in the audience still worked on clunky Amstrads with floppy disks and no Internet connection. What were they to make of Costa's passionate appeal to combat the establishment with "digital messaging, financial engineering and artificial intelligence"?
>
> "Science-fiction fantasies are an indulgence when people are hurting, mate," shouted one member of the audience.
>
> "Capitalism and science fiction share one thing," he replied coolly. "They trade in future assets using fictitious currency."[38]

En intressant detalj i sammanhanget är att detta svar egentligen är Varoufakis eget. Han fick just denna kommentar när han höll ett tal i New York under Occupy Wallstreet-rörelsen i början av 2010-talet. I romanen har hans egna ord alltså förlagts i Costas mun. Detta får man veta om man lyssnar till Varoufakis Taylor-föreläsning i Oxford som han höll 2019 då han nyligen hade påbörjat arbetet med romanen.[39] I sin Taylor-föreläsning ger Varoufakis också en förklaring till varför han valt att skriva en politisk-ekonomisk science fiction, en förklaring som ytterligare tematiserar frågan om fiktion, verklighet och ekonomi – och relationen mellan form och innehåll. Vad som fick honom att inleda detta romanprojekt från början var alltså

> the realization that others are *already* writing and weaponizing utopian texts to underpin misanthropy. And they do it at a planetary scale. Who are these people? […] They are the economists, whose remarkable economic models have long ago become the language, the mathematized theology, in which all important decisions effecting our lives are couched. They are the financiers who use these economic models to erect *science fictions* that permit them to create fictitious values that are functional to the most monstrous theft of the commons since the enclosures. They are the politicians, the experts on the TV-screens, the marketing gurus who, based on these utopian models of the economists, are shaping every aspect of the world we live in. Or misshaping it. Now, this is why I decided to throw caution to the wind, and to write my own utopian text, because progressives need a realistic utopian vision with which to fight dystopic realities based on unrealistic utopian models.[40]

Av detta kan vi alltså sluta oss till att vi, enligt Varoufakis, redan lever i ett slags science fiction. Vår verkliga värld är en dystopi på grund av den dominerande ekonomiska science fiction som tillåts forma vår politiska verklighet. Detta trots att dessa ekonomiska teorier, enligt Kelton och Varoufakis, är ett slags andefattiga sagor som har väldigt lite att göra med kapitalism som historisk, ekonomisk, politisk, social – och existentiell – realitet. För att förändra denna verklighet – istället för att fastna i ett evigt uttolkande av den – behövs alltså ett slags mot-sagor. Föreställningsförmågan, inte minst såsom utövad i litteraturen men även i annan konst, anses ha en stark politisk kraft i sammanhanget. Men *hur* föreställer man sig, mer specifikt, att denna politiska kraft verkar i *AN* och ANWYV?

4. Föreställningsförmåga, litteratur och politisk verklighet — Iris Murdochs filosofi som intertext

En intressant sida av Iris-karaktären i romanen – som är mycket relevant för romanens vision om ett annat nu, och för hur den visionen förenar det litterära och politiska – är kopplingen till en särskild författare och filosof, nämligen Iris Murdoch. Mot slutet av romanen görs denna koppling explicit i form av en direkt referens till ett av Murdochs mest kända filosofiska verk, *The Sovereignty of Good* (1970). Det är när Costa inser att Iris inte tänker följa med till DAN som han reflekterar på följande sätt om henne:

> [Iris] favourite theme: the sovereignty of good – her conviction that great art cannot be willed into existence by the calculus of an artist's desires; that, similarly, exquisite music and brilliant mathematical proofs emerge for their own sake, not because of a musician's or mathematician's self-interested scheming.[41]

I detta stycke får vi inte bara veta något om karaktären Iris uppfattningar om konst och matematik. Vi anar även att Varoufakis anser sig ha inspirerats av Murdochs filosofi i romanen. Det är därför hjälpsamt att här föra in en del tankar från Murdochs *The Sovereignity of Good* för att få en fördjupad förståelse av hur Varoufakis tänker sig att litteratur och politik kan förenas i idén om en vision om ett annat nu – en vision som föranleder politisk förändring.[42]

En viktig tanke hos Murdoch är idén att konst och moral har en gemensam strävan: ”One of the great merits of the moral psychology which I am proposing is that it does not contrast art and morals, but shows them to be two aspects of a single struggle.”[43] Enligt Murdoch syftar såväl moral som konst till att göra verkligheten *verkligare* för oss och få oss att se verkligheten med en klar blick i ett rättvist ljus. Att se världen som den verkligen är, är också enligt henne en förutsättning för moraliskt handlande:

> I can only choose within the world I can see, in the moral sense of ”see” which implies that clear vision is a result of moral imagination and moral effort. There is also of course ”distorted vision”, and the word 'reality' here inevitably appears as a normative word.[44]

Erhållandet av en sådan blick är alltså inget som kommer av sig självt, den kräver ett slags moraliskt arbete med föreställningsförmågan: ”It is a *task* to come to see the world as it is.”[45] Inte är det heller en uppgift man någonsin blir klar med, utan det förblir ”an endless task.”[46] I relation till denna uppgift kan konsten och litteraturen vara både stjälpande och hjälpande, beroende på vilken blick eller vision den frammanar och inbjuder betraktaren eller läsaren att inta. Mot den sanningssökande föreställningsförmågan, den som får oss att se verkligheten klarare och sannare, ställer Murdoch dess verklighetsförvrängande avart, det som hon kallar självcentrerad *fantasi*:

> The chief enemy of excellence in morality (and also in art) is personal fantasy: the tissue of self-aggrandizing and consoling wishes and dreams which prevents one from seeing what is there outside one.[47]

För Murdoch är det naturligt för människan att ha denna dragning åt den egouppfyllande fantasin. Detta gäller även konst och litteratur: ”Almost all art is a form of fantasy-consolation and few artists achieve the vision of the real.”[48] Att övervinna denna tendens är alltså både en estetisk och moralisk självövervinnelse, och det

kräver ett arbete med sig själv i vilket man låter föreställningsförmågan vägledas av en sanningssträvan. I det fall man lyckas erhålla en sådan blick, inte minst i relation till andra människor, får det även konsekvenser för hur man handlar:

> [T]rue vision occasions right conduct. This could be uttered simply as an enlightening tautology: but I think it can in fact be supported by appeals to experience. The more the separateness and differentness of others is realized, and the fact seen that another man has needs and wishes as demanding as one's own, the harder it becomes to treat a person as a thing.[49]

Ser vi verkligen den andres verklighet, att hen är lika verklig som vi själva, är det betydligt svårare att utnyttja den personen som ett rent medel för våra egna syften, menar Murdoch. God konst kan enligt Murdoch bjuda in läsaren till att fostra sin blick, om än "even great art cannot guarantee the quality of its consumer's consciousness."[50] Det är sist och slutligen upp till läsaren huruvida hen förmår låta den egna blicken och föreställningsförmågan skolas av det goda konstverket. Men detta är inget som sker mekaniskt bara vi exponeras för verk av hög kvalitet.

Det är inte svårt att se hur Varoufakis roman transponerar dessa tankar om moral, litteratur och föreställningsförmåga till en idé om hur politik, litteratur och föreställningsförmåga hänger ihop. Om vi endast kan handla utifrån vad vi är förmögna att se som möjligt, så kan litteraturen visa oss att en annan värld är möjlig, och således eftersträvansvärd. Eller som romanens Iris vill att Yango ska göra: "'to open people's eyes to possibilities they are incapable of imagining unaided'."[51] Det förefaller alltså sannolikt att den vision Varoufakis är ute efter – i alla fall den som är av en vidare existentiell karaktär, och som går utöver visionen om ett annat ekonomisktpolitiskt system – har tagit intryck av Iris Murdochs filosofi. Denna vidare, existentiella vision (inom vilken förslagen om en annan politisk-ekonomisk ordning är en del) bygger på en filosofisk idé om vikten av att rikta en sann och rättvis blick på verkligheten. Den innefattar frågor om hur vi betraktar vår nästa, att vår nästa inte enbart ska vara medel för våra egoistiska önskemål eller projektionsytor för våra fantasier, utan att vi måste se dem som lika verkliga som oss själva. *Homo economicus* – människan som förväntas handla enbart utifrån sina på förhand givna, självska preferenser, och vars förfelade moraliska utblick Costa ville bota med sin lyckomaskin (som skulle skapa en fiktiv värld av fullständig lycka) – skulle kunna ses som en sådan moraliskt förvrängd bild av människan.

Detta släktskap med Murdochs tankar, denna vidare filosofisktexistentiella vision om ett annat nu i romanen, kan även stundtals skönjas i de samtal som ANWYV erbjuder, och då inte bara i utsagor av Varoufakis.[52] Det förefaller inte långsökt att se Keltons kritik av ekonomiska teorier, de hon liknar vid "sagor" för små barn, som besläktat det Murdoch kallar uttryck för "fantasi". Man kan också se en kompatibilitet mellan Murduchs syn på hur moral och estetik samverkar och den syn exempelvis Valeria Golino uttrycker om ideologi och estetik i film. När Golino talar om sin medverkan i filmen *Storia d'amore* (1986), regisserad av Fracesco Maselli, så beskriver hon den som "a very ideological movie, to me in the best sense of the word. Because there is not only bad ideology. You know, sometimes, now, we take ideology as a bad word. […] That movie was ideological *and* very lyrical at the same time."[53] Dessa två kategorier är inte motsatta utan kan mycket väl samverka så vi ser något sant, enligt Golino. Varoufakis knyter an till denna tanke när han prisar en annan av de filmer Golino medverkat i, *Respiro* (2002), regisserad

av Emanuele Crialese, och hur den gestaltar kollektivet som *både* förtryckande *och* helande.[54]

Den mest intrikata kopplingen mellan diskussionsprogram, roman, och Murdochs tankar om konst och moral, är nog den i vilken konstnären Anish Kapoor utgör själva navet. I diskussionen mellan Kapoor och Varoufakis framgår att Kapoor delar romanfiguren Iris syn att sann konst inte kan vara resultatet av egot, att den måste ”emerge for [its] own sake, not because of [the artists] self-interested scheming”.[55] Iris syn tror jag alltså ska ses i ljuset av Murdochs kritik av självisk *fantasi*. Hos Kapoor uttrycks besläktade tankar, han menar att just *intentionen* kan ställa sig i vägen för konstnären, liksom viljan att säga något specifikt. Om ”budskapet” med sin konst säger han följande: ”I have nothing to say, in fact I have nothing to say, I talk too much but I have nothing to say. And it is a different process, one uses a different part of one’s being. It isn’t here [pekar på sitt huvud], or it’s only partially here.”[56] Istället menar Kapoor att han ägnar sig åt ett slags självligt arbete där han gör sig redo att ta emot sina konstnärliga idéer när de kommer utan att försöka styra dem med sin vilja. Av Varoufakis och Kapoors samtal framgår dock att även detta slags konst är *indirekt* formad av den politiska verklighet det uppstår i. Därav kan man sluta sig till att det också förmodligen har förmågan att *indirekt* forma betraktaren. Kapoors verk figurerar därtill på en absolut central plats i romanen, nämligen i beskrivningen av portalen mellan DAN och vår värld som öppnas mot slutet:

> At first sight, it was as if an artist had painted on the wall an uneven oval-shaped patch of black, about three metres across. Until you got closer and tried to touch it. Iris was reminded of a sculpture by Anish Kapoor, which used a perfectly black convex form to create the illusion of a black surface that one’s hand would pass through if you tried to touch it. […] It was a portal to the Other Now.[57]

I citatet ovan tycks en närmast paradoxal idé komma till uttryck när vi ställer det mot Kapoors konstuppfattning: vägen till realiserandet av denna vision om ett annat politiskt nu, går *bokstavligen* genom en form av konst som avsäger sig, inte bara politiska intentioner utan intentioner som sådana. Bilden av portalen såsom liknande ett verk av Kapoor tycks vilja peka på den politiska, viljemässiga tankens begränsning i att åstadkomma politisk förändring av det vidare existentiella slag Varoufakis hoppas på. Och det verkar finnas en närmast förintande självkritik inbyggd i en sådan bild: för om än Kapoors verk må vara av detta intentionslösa slag, så är ju knappast Varoufakis roman ett sådant verk. Tvärt om, Varoufakis roman har ett tydligt, närmast övertydligt syfte. Ett syfte som romanen då, i ljuset av sina egna ideal, samtidigt verkar förneka att den har förmågan att uppnå – just på grund av *att* den vill uppnå det.

5. Politisk förändring genom politisk och ”icke-politisk” konst och litteratur — att skapa ett nytt *sam-vett* som uppviglar läsaren och åhöraren

Hur ska vi då sammanfatta och förstå dessa visioner som romanen och streamingprogrammet försöker åstadkomma? Visioner som syftar till att *förändra* världen, inte bara tolka den? Visioner om ett annat politiskt nu som vill få till stånd politisk förändring genom delvis opolitiska medel – genom, bland annat, konst, litteratur, och samtal. Visioner som innefattar realistiska förslag på nya ekonomisk-politiska modeller men även, *väsentligen* utöver detta,

vill bereda rum för en mer existentiell dimension där huvudfrågan är hur vi ser på våra liv. I sammanhanget kan det vara relevant att föra in ett citat ur epilogen till *Talking to My Daughter*. Där skriver Varoufakis:

> Fellow economists, as you can imagine, get very angry with me when I tell them that we face a choice: we can keep pretending we are scientists, like astrologers do, or we can admit that we are more like philosophers, who will never know the meaning of life for sure, no matter how wisely and rationally they argue.[58]

Enligt Varoufakis kommer ekonomer inte bara misslyckas med att besvara frågan om livets mening; de är oförmögna att alls ställa frågan, göra den meningsfull. Istället vänder sig alltså ekonomen Varoufakis i romanen till moralfilosofin (via Iris Murduch) och konsten (via Anish Kapoor) för att kunna öppna upp denna existentiella dimension. I ANWYV sker det genom mellanmänsklig diskussion om konst, litteratur, musik, film.

Mitt bästa analytiska verktyg för att försöka beskriva detta slags vision – denna politisk-litterära-existentiella ansats som beledsagar *Another Now* i dess två tappningar – är ett begrepp uppfunnet av den svenska författaren och aktivisten Sara Lidman. Begreppet jag vänder mig till är *sam-vett*. Detta begrepp började ta form hos Lidman mot mitten-slutet av sjuttiotalet, efter Vietnamkrigets slut. Efter att i åratal ha betonat *samvetets* roll, i såväl mer dagspolitiska som litterära verk, tycks Lidman ha upplevt att ordet samvete nötts sönder och stod i behov av en ny inkarnation.[59] Denna inkarnation förenar ett slags vetande och kunskap (-vett) med moralisk föreställningsförmåga (ordets rot i ordet ”samvete”) med en betoning på att detta är något gemensamt och delat (sam-). Ordet förekommer inte

ofta, men jag har i en annan text argumenterat för att det även kan sammanfatta ett slags poetik hos Lidman, en litteratursyn som gör skönlitteraturen till en plats för ett delat existentiellt tänkande.[60] Litteraturen tar sig då indirekt an frågan om livets mening, men inte som en strängt individualistisk angelägenhet, utan uttryckligen som en fråga som *får liv* av att vi lever vårt liv med andra. Den uppstår i kraft av att vi delar värld och den är därför samtidigt ofrånkomligen politisk. Litteratursynen jag menar att Lidman uttrycker är en där litteraturen just förmodas kunna bidra till politisk förändring i kraft av att litteraturen låter oss se livet och dess meningsfullheter med en ny blick. Konst och litteratur kan enligt Lidman utgöra indirekta ”uppviglare” just i kraft av att inte vara direkt politiska utan poetiska.[61] I en artikel som heter just ”Uppvigling” skriver Lidman följande:

> Vilka svar kommer ni inte att få om ni med myndigheters hjälp börjar jaga ”uppviglare utanför arbetsplatsen”! Inte mycket som stått i politiska texter från senare år. ”Krossa facket” och sånt – dom ledningarna kan ni koppla av. Men hur ska ni komma åt de härligheter som påminner arbetaren om hans mänsklighet – vatten, fisk, moln, ett löv.
>
> Om arbetsplatserna blir alltmer stinkande, giftiga, bullriga, lemlästande – så kan det en dag räcka med den tunnaste blåklocka för att arbetaren ska vägra.
>
> Förbättra arbetsplatserna! Hetsa inte folk från vettet! Ta inte sådana mördande vinster!
>
> Eller ni blir tvungna att ställa Mozart, Höga Visan, spädbarn och morgonrodnaden inför rätta i egenskap av uppviglare – ni som lagt beslag på produktionsmedlen i landet![62]

De riktigt potenta uppviglarna är enligt Lidman ”vatten, fisk, moln, ett löv […] Mozart, Höga Visan, spädbarn och morgonrodnaden” – allt som påminner den förtryckte om hens mänsklighet och vad som gör livet värt att leva. Litteraturen kan påminna oss om detta, liksom annan konst. Litteraturen kan påminna oss om vad vi vet och värderar tillsammans, om vad som gör vår gemenskap värdig, gör oss till människor snarare än kuggar i ett alienerande maskineri. Litteraturen kan även ge oss nya idéer om vad detta enda liv är och ska vara, ett nytt tänkande om livets mening, ett nytt sam-vett.

Just detta försöker Varoufakis två *Another Now* göra, som jag ser det; de försöker skapa ett nytt *sam-vett*, ett nytt gemensamt sätt att se på och tänka om världen som ska uppvigla oss till politisk förändring. I vilken utsträckning streamingprogrammet och romanen lyckas med detta kan denna artikel inte drista sig till att gissa om, det får tiden utvisa. Men att coronapandemin brutalt har påmint oss om livets är skörhet och ändlighet, förefaller ovedersägligt. Vårt gemensamma liv har satts i blixtbelysning – vill vi verkligen ha det så här? Eller är det dags att på allvar börja tänka sig – och skapa – ett annat nu?[63]

Referenser

Tryckta källor

Bränström Öhman, Annelie. ”Sam-vettets ekologiska rum”. *Norrlandslitteratur. Ekokritiska perspektiv*, red. Peter Degerman, Anders E. Johansson, Anders Öhman. Göteborg och Stockholm: Makadam, 2018: 114–134.

— *Stilens munterhet. Sara Lidmans författardagböcker från Missenträsk 1975–1985*. Stockholm: Bonniers, 2014.

Lidman, Sara. ”Afghanistans utsatthet – och Sveriges. Svar på Sven Lindqvists artikel: Varför demonstrerar vi inte för Afghanistan?”. *och trädet svarade*. Stockholms: Bonniers, 1988: 84–92.

— ”Uppvigling”. *Varje löv är ett öga*. Stockholm: Bonniers 1980: 141–145.

– ”Vietnam och de mänskliga rättigheterna”. *Varje löv är ett öga*. Stockholm: Bonnier, 1980: 55–61.

Löfgren, Ingeborg. ”Sam-vettet och Det Hela: Sara Lidmans litterära filosofi”. *Samlaren. Tidskrift för forskning om svensk och annan nordisk litteratur*, vol. 140 (2019): 105–135.

Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. [1970] London & New York: Routledge Great Minds, 2014.

Forsberg, Niklas. *Language Lost and Found: On Iris Murdoch and the Limits of Philosophical Discourse*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

Platon, *Republic*, övers. G.M.A. Grube, rev. C.D.C. Reeve, i *Plato. Complete Works*, red. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1997.

Varoufakis, Yanis. *Adults in the Room: My Battle with Europe’s Deep Establishment*. London: The Bodely Head, 2017.

– *And the Weak Suffer What They Must? Europe, Austerity and the Threat to Global Stability*. London: The Bodley Head, 2016.

– *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*. London: The Bodley Head, 2020.

– *The Global Minotaur. America, Europe and the Future of the Global Economy*. London: Zed Books, 2015. Ursprungligen utgiven av Zed Books 2011.

– *Talking to My Daughter about the Economy: Or, How Capitalism Works – and How It Fails*. Övers. Yanis Varoufakis and Jacob T. Moe. New York: Straus and Giroux, 2017.

Otryckta källor

Varoufakis. Yanis. ”Anish Kapoor and Yanis Varoufakis: Another Now #10 | DiEM25 TV”. YouTube video. 15 juni 2020. 59:36. https://www.youtube.com/watch?v=3acvsNX77hI.

— ”’Another Now’ with Yanis Varoufakis and special guest Caroline Lucas | DiEM25 TV”. YouTube video. 11 maj 2020. 1:01:11. https://www.youtube.com/watch?v=6d6YS_VlYLs.

– ”DiEM TV: Another Now with Yanis Varoufakis”. YouTube video. 30 november 2020. 51:06. https://www.youtube.com/watch?v=v-kRZwD-dDuI.
— ”Enrico Giovannini and Yanis Varoufakis: Another Now #4 | DiEM25 TV”. YouTube video. 4 maj 2020. 1:00:44. https://www.youtube.com/watch?v=T9UMntlA7IM.
— ”James K. Galbraith and Yanis Varoufakis: Another Now #7 | DiEM25 TV”. YouTube video. 25 maj 2020. 1:02:09. https://www.youtube.com/watch?v=tMURR7WSZvE.
— ”Johann Hari and Yanis Varoufakis: Another Now #1 | DiEM25 TV”. YouTube video. 13 april, 2020. 1:13:49. https://www.youtube.com/watch?v=j0EOhF5v48M.
— ”Richard D Wolff and Yanis Varoufakis: Another Now #11 | DiEM25 TV”. YouTube video, 22 juni 2020. 1:01:31. https://www.youtube.com/watch?v=RhFw-s5IUT4.
— ”Roger Waters and Yanis Varoufakis: Another Now #2 | DiEM25 TV”. YouTube video. 20 april 2020. 59:33.https://www.youtube.com/watch?v=k_ZV9-6EZUE.
— ”Rosemary Bechler, Anthony Barnett and Yanis Varoufakis: Another Now #8 | DiEM25 TV”. YouTube video. 1 juni 2020. 1:02:15. https://www.youtube.com/watch?v=iqbOOpFYft4.
— ”Stephanie Kelton and Yanis Varoufakis: Another Now #3 | DiEM25 TV”. YouTube video. 27 april 2020. 1:02:21. https://www.youtube.com/watch?v=7mt1SXqiXKQ.
— ”Valeria Golino and Yanis Varoufakis: Another Now #6 | DiEM25 TV”. YouTube video. 18 maj 2020. 57:44. https://www.youtube.com/watch?v=5oMaF27Xeck.
— ”Yanis Varoufakis interviews Omar Barghouti (co-founder of the BDS movement for Palestinian rights)”. YouTube video. 24 maj 2021. 1:00:34. https://www.youtube.com/watch?v=n76IACVBsXM.
— ”Yanis Varoufakis on postcapitalism: Another Now #9 | DiEM25 TV”. YouTube video. 8 juni 2020. 1:00:06. https://www.youtube.com/watch?v=PFH_D6q62xM.
— ”Yanis Varoufakis – Reflections on an Alternative Economic Present – Taylor Lecture, Oxford – 2019”. YouTube video. 9 mars 2019. 1:09:50. https://www.youtube.com/watch?v=M6qkGrMbKCM.
— ”Yanis Vaoufakis. Thoughts for the Post-2008 World”. Hemsida. 14 april, 2020. https://www.yanisvaroufakis.eu/2020/04/14/diem-tv-another-now-ep-1-introduction-to-another-now-special-guest-johann-hari/.

Noter

1 Yanis Varoufakis, ”Johann Hari and Yanis Varoufakis: Another Now #1 | DiEM25 TV”. YouTube video, 1:13:49. 13 april 2020. https://www.youtube.com/watch?v=j0EOhF5v48M.

2 EU-kommissionen är ett organ i EU som bland annat tar fram och förvaltar EU:s budget. ECB är förkortning för Europeiska centralbanken, vilken är den övergripande centralbanken för de länder som är med i den europeiska monetära unionen, EMU, och alltså delar valutan Euro. IMF är den internationella förkortningen på för Internationella valutafonden (the International Monetary Fund). I folkomröstningen gällande huruvida Grekland skulle acceptera fler lån från EMU – med tillhörande åtstramningskrav – var Syrizas hållning negativ. 61% av befolkningen röstade också i enlighet med Syriza *emot* att ta fler lån. Premiärminister Tsipiras valde ändå att gå på Trojkans linje och acceptera ytterligare lån då Trojkan hotade med att stänga Greklands banker om de inte tog emot lånen, med tillhörande åtstramningskrav. Detta ledde till att Varoufakis lämnade sin post då han såg kursändringen som ett svek mot de vallöften Syriza gett.

3 Se Yanis Varoufakis, *The Global Minotaur. America, Europe and the Future of the Global Economy* (2011: ny utg., London; Zed Books, 2015).

4 ”The fantasy of apolitical money was what rendered the gold standard in the interwar period such a primitive system whose inevitable demise spawned fascists and Nazi thugs with effects that we all know and lament. […] Today the same fantasy of apolitical money can be found not just in the constitution of a European central bank that is answerable to no parliament. […] [C]ontrolling interest rates and the

supply of money is a quitessential political activity which, if removed from the purview of a democratically elected parliament, would occasion a steady descent into authoritarianism." Yanis Vaorofakis, *And the Weak Suffer What They Must? Europe, Austerity and the Threat to Global Stability* (London: The Bodley Head, 2016), 97.

5 I detta sammanhang drar sig Varoufakis inte för ett starkt språkbruk när han liknar den ekonomiska styrningen vid tortyr: "The troika would provide just enough liquidity in order to repay its own members. Exactly like waterboarding, the liquidity provided was calculated to be just enough to keep the subject going without defaulting formally, but never more than that. And so the torture continued with the government kept completely under the troika's control." Varoufakis, *And the Weak Suffer What They Must?*, 161.

6 Här får vi också veta att DiEM25 skapades för att bekämpa den frånvaro av demokrati Varoufakis velat vittna om med biografin. Yanis Varoufakis, *Adults in the Room: My Battle with Europe's Deep Establishment* (London: The Bodely Head, 2017), 484.

7 Yanis Varoufakis, *Talking to My Daughter about the Economy or, How Capitalism Works – and How It Fails*, övers. Yanis Varoufakis and Jacob T. Moe (New York: Straus and Giroux, 2017), 198.

8 Varoufakis, "Johann Hari and Yanis Varoufakis: Another Now #1 | DiEM25 TV"*,* 1:45–5:23. En förkortad version av detta tal finns i skrift på Varoufakis egen hemsida, se Yanis Vaoufakis. "Yanis Vaoufakis. Thoughts for the Post-2008 World". 14 april 2020. https://www.yanisvaroufakis.eu/2020/04/14/diem-tv-another-now-ep-1-introduction-to-another-now-special-guest-johann-hari/.

9 De inbjudna gästerna är följande. I avsnitt 1: Johan Hari, brittisk journalist och författare, se länk i not 1. Avsnitt 2: Roger Waters, basist och låtskrivare i bandet Pink Floyd, se Yanis Vaourfakis. "Roger Waters and Yanis Varoufakis: Another Now #2 | DiEM25 TV". YouTube video, 59:33. 20 april 2020. https://www.youtube.com/watch?v=k_ZV9-6EZUE.

Avsnitt 3: amerikanska ekonomiprofessorn Stephanie Kelton vid New School for Social Research, som också var rådgivare till presidentkandidaten Bernie Sanders under 2016 års presidentkampanj, se Yanis Varoufakis. "Stephanie Kelton and Yanis Varoufakis: Another Now #3 | DiEM25 TV". YouTube video, 1:02:21. 27 april 2020. https://www.youtube.com/watch?v=7mt1SXqiXKQ.

Avsnitt 4: Enrico Giovanni, italiensk ekonom, minister, och en av Italiens strateger i hanterandet av Corona, se Yanis Varoufakis. "Enrico Giovannini and Yanis Varoufakis: Another Now #4 | DiEM25 TV". YouTube video, 1:00:44. 4 maj 2020. https://www.youtube.com/watch?v=T9UMntlA7IM.

Avsnitt 5: Caroline Lucas, brittisk parlamentariker för The Green Party och litteraturforskare, se Yanis Varoufakis. "'Another Now' with Yanis Varoufakis and special guest Caroline Lucas | DiEM25 TV". YouTube video, 1:01:11. 11 maj 2020. https://www.youtube.com/watch?v=6d6YS_VlYLs.

Avsnitt 6: Valeria Golino, italiensk skådespelare och regissör, se Yanis Varoufakis. "Valeria Golino and Yanis Varoufakis: Another Now #6 | DiEM25 TV". YouTube video, 57:44. 18 maj 2020. https://www.youtube.com/watch?v=5oMaF27Xeck.

Avsnitt 7: James K. Galbraith, amerikansk ekonomiprofessor, se Yanis Varoufakis. "James K. Galbraith and Yanis Varoufakis: Another Now #7 | DiEM25 TV". YouTube video, 1:02:09. 25 maj 2020. https://www.youtube.com/watch?v=tMURR7WSZvE.

Avsnitt 8: Anthony Barnett och Rosemary Bechler, båda grundare av Open Democracy 2001. Barnett är författare och journalist, Bechler litteraturforskare och redaktör, se Yanis Varoufakis. "Rosemary Bechler, Anthony Barnett and Yanis Varoufakis: Another Now #8 | DiEM25 TV". YouTube video, 1:02:15. 1 juni 2020. https://www.youtube.com/watch?v=iqbOOpFYft4.

Avsnitt 10: Anish Kapoor, indisk-brittisk konstnär och skulptör, se Yanis Varoufakis. "Anish Kapoor and Yanis Varoufakis: Another Now #10 | DiEM25 TV". YouTube video, 59:36. 15 juni 2020. https://www.youtube.com/watch?v=3acvsNX77hI.

Avsnitt 11: Richard D. Wolff, amerikansk marxistisk ekonomiprofessor, se Yanis Varoufakis. "Richard D Wolff and Yanis Varoufakis:

Another Now #11 | DiEM25 TV". YouTube video, 1:01:31. 22 juni 2020. https://www.youtube.com/watch?v=RhFw-s5IUT4.

Avsnitt 13: Omar Barghouti, palestinsk medgrundare av BDS (The Boycott, Divestment and Sanctions movement) för palestinska rättigheter, och tilldelades Gandhis fredspris 2017, se Yanis Varoufakis. "Yanis Varoufakis interviews Omar Barghouti (co-founder of the BDS movement for Palestinian rights)". YouTube video, 1:00:34. 24 maj 2021. https://www.youtube.com/watch?v=n76IACVBsXM.

Avsnitt 9 och avsnitt 12 höll Varoufakis själv, utan gäster. För avsnitt 9, se Yanis Varoufakis. "Yanis Varoufakis on postcapitalism: Another Now #9 | DiEM25 TV". YouTube video, 1:00:06. 8 juni 2020. https://www.youtube.com/watch?v=PFH_D6q62xM.

För avsnitt 12, se Yanis Varoufakis. "DiEM TV: Another Now with Yanis Varoufakis". YouTube video, 51:06. 30 november 2020.https://www.youtube.com/watch?v=vkRZwD-dDuI.

Programmet går fortfarande och fler avsnitt kommer antagligen att tillkomma som denna text inte kan ta hänsyn till.

10 Faktum är att element från romanen med samma namn som streamingprogrammet redan finns insprängda på slutet av *Talking to My Daughter* från 2017. Där figurerar redan karaktären Costa (vars namn då stavas Kostas) och hans lyckomaskin HALPEVAM som vi känner igen i romanen som ges ut tre år senare. Se Varoufakis, *Talking to My* Daughter, kapitlet "Epilogue".

11 Se Yanis Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present* (London: The Bodley Head, 2020), kap 2. Berättelsen om Gyges ring finns i andra boken i Platons *Staten* och figurerar i Sokrates och Galucons dialog om rättvisa. Gyges var en fåraherde som hittade en osynlighetsring. Med dess hjälp förförde han drottningen i Lydias och mördade kungen och blev själv kung. Glaucon försöker med dess exempel visa hur människor hellre går den orättfärdiga vägen än den rättrådiga om de bara kan undgå att bli upptäckta och straffade, se exempelvis Platon, *Republic*, övers. G.M.A. Grube, rev. C.D.C. Reeve, i *Plato. Complete Works*, red. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1997), 2.359a–2.3560d. Sokrates svarar med att hävda att dygden och rättrådigheten är goda i sig själva, det verkligt goda för själen, snarare än världsliga belöningar, se Platon, *Republic*, 2.612b.

12 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 85.

13 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 187.

14 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 6. Efterordet, å sin sida, stänger en tolkningsmöjlighet som annars kunde ha varit lockande: nämligen att DAN aldrig utgjorde ett *verkligt* alternativ till vårt nu, utan förblev den *fiktiva* utopi som Costa ursprungligen försökte skapa i varnande syfte. Hade den tolkningsmöjligheten lämnats kvar hade romanens tendens och syfte kunnat bli något annat: något om att verkliga utopier aldrig kan frammanas av uppfinnare eller författare som tror sig kunna ge ritningar till verkligheten och framtiden. Boken kunde då ha tematiserat idén att våra fiktioner – även de vi skapar för att befria oss själva från villfarelser – sist och slutligen förför oss. Den tolkningsmöjligheten stängs dock av det faktum att Yango, efter Iris död och efter att maskinen förstörts, träffar den andra Iris – Siris – som lämnade DAN för vår värld.

15 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 2.

16 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 72–73.

17 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 75.

18 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 76–77.

19 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 78.

20 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 79.

21 Allt detta beskrivs mycket detaljerat, men att gå in på alla dessa intrikata tekniska lösningar skulle bli ett alltför omfattande arbete inom ramarna för denna artikel.

22 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 98.

23 Det rör sig då om avsnitten om "Techno rebels" och om Akwesis och the Bladerunners attack mot Amazon. Se Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 74–79, 192–196.

24 En liknande men inte identisk situation gäller frågan om etnicitet, ras och rasism.

25 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 105.

26 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 158.

27 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 8.

28 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 164.

29 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 165–166.

30 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 167.

31 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 167.

32 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 170.

33 Det menar för all del även Iris, se Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 114.

34 Se Varoufakis. ”Valeria Golino and Yanis Varoufakis: Another Now #6 | DiEM25 TV”, ca 11:40–18:00.

35 Varoufakis. ”Rosemary Bechler, Anthony Barnett and Yanis Varoufakis: Another Now #8 | DiEM25 TV”, ca 11:00–12:00.

36 Även Carolyn Lucas, parlamentsledamot för The Green party i Storbritannien, berättar i avsnitt 5 av ANWYV om hur litteratur och litteraturstudier gick hand i hand med hennes politiska uppvaknande och engagemang för miljö-, feminist- och arbetarfrågor, se Varoufakis, ”’Another Now’ with Yanis Varoufakis and special guest Caroline Lucas | DiEM25 TV”.

37 Varoufakis, ”Stephanie Kelton and Yanis Varoufakis: Another Now #3 | DiEM25 TV”, ca 12:30–13:30.

38 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 18.

39 Yanis Varoufakis. ”Yanis Varoufakis – Reflections on an Alternative Economic Present – Taylor Lecture, Oxford – 2019” YouTube video, 1:09:50. 9 mars 20219. Ca 50:06–51:04. https://www.youtube.com/watch?v=M6qkGrMbKCM.

40 Varoufakis, Yanis Varoufakis – Reflections on an Alternative Economic Present”, Cca 14:54–16:15.

41 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 214–215.

42 En mycket fin bok som går igenom relationen mellan filosofi och litteratur hos Murduchs är Niklas Forsberg, *Language Lost and Found: On Iris Murdoch and the Limits of Philosophical Discourse* (London: Bloomsbury Academic, 2013).

43 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* [1970] (London & New York: Routledge Great Minds, 2014), 39–40.

44 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 35–36.

45 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 87.

46 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 23.

47 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 57.

48 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 62–63.

49 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 64.

50 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 83.

51 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 2.

52 I romanen säger Iris till den unge Thomas att man måste ”do what is right, and to do it for no reason at all – except that it is right and good.” Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 215. Varianter av detta – vilket också förefaller grundat i Murdochs idéer om varför vi gör det goda – upprepar Varoufakis flera gånger i ANWYV. Bland annat i avsnitt i 10, i samtal med Anish Kapoor: ”Our job is not to predict whether things are going to get better, it’s to do what needs to be done for the hell of it, for no reason what so ever. Just because it’s the thing that needs to be done.” Se Varoufakis, ”Anish Kapoor and Yanis Varoufakis: Another Now #10 | DiEM25 TV”, 55:06–55:17.

53 Golino, i Varoufakis, ”Valeria Golino and Yanis Varoufakis: Another Now #6 | DiEM25 TV”, 30:45–31:20.

54 Golino, i Varoufakis, ”Valeria Golino and Yanis Varoufakis: Another Now #6 | DiEM25 TV”, 42:30–47:45.

55 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 214–215.

56 Anish Kapoor, i Varoufakis, ”Anish Kapoor and Yanis Varoufakis: Another Now #10 | DiEM25 TV”, 22:30–22:45.

57 Varoufakis, *Another Now. Dispatches from an Alternative Present*, 209.

58 Varoufakis, *Talking to My Daughter*, 196–197.

59 Se Sara Lidman, ”Vietnam och de mänskliga rättigheterna”, *Varje löv är ett öga* (Stockholm: Bonnier, 1980), 42. Se även i Lidmans dagböcker, bl.a. 1976-10-25, i Annelie Bränström Öhman, *Stilens munterhet*.

Sara Lidmans författardagböcker från Missenträsk 1975 – 1985 (Stockholm: Bonniers, 2014), 174. Se även Annelie Bränström Öhman, ”Sam-vettets ekologiska rum”, *Norrlandslitteratur. Ekokritiska perspektiv*, red. Peter Degerman, Anders E. Johansson, Anders Öhman (Göteborg och Stockholm: Makadam, 2018), 120–123.

60 Se Ingeborg Löfgren, ”Sam-vettet och Det Hela: Sara Lidmans litterära filosofi”, *Samlaren. Tidskrift för forskning om svensk och annan nordisk litteratur*, vol. 140 (2019), 105–135.

61 Se Sara Lidman, ”Uppvigling”, *Varje löv är ett öga*, 104–107 och Sara Lidman, ”Afghanistans utsatthet – och Sveriges. Svar på Sven Lindqvists artikel: Varför demonstrerar vi inte för Afghanistan?”, *och trädet svarade* (Stockholms: Bonniers, 1988), 82–83.

62 Lidman, ”Uppvigling”, 106–107.

63 Denna artikel har skrivits inom ramen för projektet “Sam-vettet och Det Hela – Sara Lidmans litterära filosofi”, finansierat av Riksbankens jubileumsfond. Artikelförfattaren vill här tacka Riksbankens jubileumsfond för att ha möjliggjort detta arbete.

—Mats Rosengren
—En bugg i systemet—

Enki Bilals prospektiva science fiction

Fladdermusen är ett vildsint och samtidigt vackert djur.
Mjukt och mättad med mening
lever den i fältet mellan natur och kultur.
Dess flaxande kastknivar rör sig fram och tillbaka
över den osynliga gränsen.

Naturen visar tänder.

I Kina hostar någon efter att ha ätit en fladdermus
börserna kraschar på Wall Street
och naturen ler.

Världen är en annan.
Världen är förvandlad.
Vi kommer aldrig glömma det vi står mitt i nu.
Världen är ny och nu.

Morten Søndergaard, 2020, ur *Vi Rus*[1]

Våren 2020 var det svårare än vanligt att skilja verklighet från fiktion. Inte så att världen blev mer sagolik, eller fiktionerna mer realistiska. Nej, det handlade om något mer undflyende och skrämmande.

Fast knappast något helt nytt. Sedan åtminstone 2001 har vi vant oss vid att leva i en fiktionaliserad värld, där verkliga katastrofer hämtar form och innebörd ur fiktionernas ofta dystopiska värld.[2] Så jämfördes 9/11 också omedelbart med katastroffilmer (ofta med *The Towering Inferno* [*Skyskrapan brinner*] från 1974) och hela dramaturgin i nyhetsrapporteringen kring terrordådet, liksom dess politiska efterspel *Kriget mot terrorismen,* tycktes följa ett gängse Hollywoodmanus. Den oerhörda, exceptionella händelsen inordnades

i ett bekant mönster, med tydlig rollfördelning och givna handlingsmönster. Förutsägbarheten och tydligheten hos den följande politiska utvecklingen, hur katastrofal och blodig den än var, hade därför en lugnande inverkan på de flesta opinioner. I alla fall fram till Lehman Brothers 2008, med följande ekonomiskt kaos, och i synnerhet till 2011. Då visade plötsligt den *Arabiska våren* – som faktiskt på allvar utropades till en ”facebookrevolution”[3]– både att avsteg från manus var möjliga samt hur mänskligt kostsamma också dessa kan bli. Därefter följde de dramaturgiska avvikelserna slag i slag; rollfördelningen mellan ”goda” och ”onda” blev alltmer oklar och upplöst. I och med kriget i Syrien och ökningen av asylsökande till Europa 2015 – alltså vad som kommit att kallas den *europeiska migrationskrisen* och som, om den alls var en kris, knappast var det för Europa utan för dem som på grund av mer eller mindre manipulativa lagändringar förvägrades tillgång till den asylrätt som Europa gärna lyfter fram som en hörnsten i vad Europa står för[4] – samt Brexit-omröstningens demokratiska spektakel i juni 2016, bröts slutligen fiktionens relativa förutsägbarhet. Politikens dittills kanske förlamande men åtminstone stabila ordning – höger mot vänster – suddades ut; tidigare osedda allianser började formeras, som *De gula västarna* i Frankrike från 2018 och under 2020/21 demonstrationer mot corona-restriktioner där högernationalister, hälsoivrare och vänsteraktivister ses i samma led. Den politiska agensen förändrades och försköts – men vart? Och till vem? Idag vet vi att Facebooks algoritmer möjliggjorde storskalig övervakning och kartläggning av demonstranterna på Tahrirtorget i Kairo 2011[5] och utan Cambridge Analyticas omfattande *online*-manipulation hade resultatet av Brexit med all sannolikhet blivit ett annat.[6] Likväl lyckades Donald Trump med snarlika algoritmiska strategier 2016 ta sig fram till presidentmakten i USA.[7] De liberala demokratiernas

grundvalar – som i den bästa av världar skulle utgöras av medborgarnas rättvisa, fria, deliberativa och övertänkta val mellan tydliga och ärligt debatterande politiska alternativ – började krackelera också som ideologiska, imaginära fundament. Identitet förstådd som särintresse blev viktigare än omsorg om det för alla gemensamma – välfärden, klimatet, vår gemensamma värld.

Och så kom våren 2020, och Sars Covid-19 spreds över världen. Plötsligt fick vi se att det ändå var mänskligt möjligt att samlas till politiskt globalt handlande för det gemensamma bästa. Över hela världen infördes olika grader av *lockdowns* för att skydda de svagaste i samhället och stävja virusets framfart. Något tycktes ha hänt, något som kunde vända utvecklingen; kanske också klimatkrisen kunde angripas lika effektivt?[8]

Detta visade sig under 2020 vara en naiv förhoppning. Det gemensamma handlandet förbyttes snabbt till inbördes konkurrens och misstänksamhet nationer emellan. I Skandinavien, i övriga Europa liksom i resten av världen återupprättades gamla, nästan bortglömda gränser som plötsligt blev högst påtagliga igen. Xenofobin växte med virusskyddet som täckmantel.[9] Också Sveriges från början stolt demokratiska strategi – varje medborgare är kapabel att ta sitt ansvar: ställ in, håll ut, håll avstånd – förvandlades under höstens tilltagande smitta till alltmer auktoritära påbud och en särskild pandemilag föreslogs.[10] Den demokratiskt grundade hållning, som i alla fall var skönjbar i den svenska regeringens handlande under mars och april 2020, framstod under hösten alltmer som ett förvirrat positionstagande – masker/inte masker; inreseförbud/inte inreseförbud; öppna verksamheter/stängda verksamheter och så vidare.

Liknande reaktioner och restriktioner återkom under hösten 2020 över hela världen – ofta i stället för att fokusera på samarbete,

på att stötta och ta hjälp också från dem som inte råkar bo inom det egna landets gränser. Och ändå – vaccinet som tagits fram genom hittills sällan sedda internationella samarbeten, och på rekordkort tid, lovar att rädda oss alla. I alla fall någon gång under 2021. Och i alla fall om man har turen att leva i något av världens rika länder. Vaccinet – som kanske kommer hejda pandemin – har också blivit en överraskande möjlighet för den farmaceutiska industrin att göra stora pengar på livsnödvändiga behov, igen.

Sammantaget – och nu återkommer jag till det undflyende och skrämmande – antyder detta att vi människor och medborgare idag saknar parametrar för att orientera oss mot framtiden. Gränserna mellan verklighet och fiktion ter sig allt mer upplösta och godtyckliga. Tidigare tydliga positioner och kontraster bleknar bort. Alla förutsägelser tycks kunna ha fog för sig, de mest totalitärt dystopiska liksom de mest egalitärt demokratiska. På gott och ont har vi inte längre några invanda motsättningar eller inrotade lojaliteter att vägleda oss. Framtiden står stum. Coronaviruset har blivit sinnebilden för detta tillstånd – det finns överallt; kan drabba alla; det kan föras vidare utan att den smittande vet om hen bär smittan; den som insjuknar kan plötsligt bli dödssjuk, eller blott få triviala förkylningssymptom – ingen vet något säkert, alla är hotade, alla kan drabbas, fast inte lika mycket, lika illa, lika fatalt.

— — — — —

Idag behövs en idé om vad vi står inför, vad vi kan vänta oss. En idé om en framtid som inte bara upprepar den västerländska socialt imaginära magmans[11] djupt inrotade katastrofscenarier, vilka varit så framträdande sedan anti-atombombsrörelsen, Rachel Carsons *Tyst vår* (1961) och förstås, sedan *9/11*. Alltså andra scenarier som

inte nödvändigtvis följer dystopiernas sorgligt förutsägbara oundviklighet; eller ekonomismens blinda tilltro till marknadens välvilja; eller den så kallade realpolitikens destruktiva ideologiska fiktioner. Jag menar att Coronapandemin kan ha skapat ett glapp, en bugg i systemet, som ger möjlighet att tänka nytt och annorlunda. Men då krävs en fördjupad reflektion och förståelse av hur den socialt imaginära dimensionen i våra samhällen fungerar, hur den påverkar såväl våra tankebanor som våra handlingar.

I denna essä vill jag försöka ge ett bidrag till en sådan reflektion genom att undersöka hur det imaginala (för att låna ett uttryck från den politiska filosofen Chiara Bottici),[12] det imaginära och det i gängse mening språkliga samverkar i skapandet av social mening.[13] Varför jag i detta sammanhang valt att diskutera just seriekonstnären och den politiske tänkaren Enki Bilals författarskap, och mer specifikt hans senaste verk *Le Bug* kommer, hoppas jag, att tydligt framgå. Här vill jag endast kort konstatera att Bilals gestaltningar och bruk av den västerländska betydelsemagman flera gånger tidigare visat sig rymma ett slags prospektiv vision, som förklarat och förtydligat den samtida verkligheten. Jag menar – som min inledande samtidshistorik vill antyda – att det just nu råder en situation där tidigare dominerande ideologier och föreställningsvärldar ruckas och ifrågasätts och där många människor på många olika sätt söker efter möjligheter att se, förstå och agera annorlunda. Och här tror jag Bilal kan hjälpa oss se såväl möjligheter som risker i de sociala universa inom vilka vi agerar. Så för att mer konkret klargöra några av de sätt som det socialt imaginära fungerar, kommer jag att förankra min argumentation i en läsning av *Le Bug* och i meningsskapande processer hos såväl författare som läsare av serier, detta i grunden imaginala och imaginära medium.

Enki Bilals *Le Bug*

Möjligheten till möjligheter av andra socialt imaginära universa undersöks i Enki Bilals verk. Han har under lång tid (Bilal, som föddes 1951 i Belgrad i forna Jugoslavien, debuterade som serieförfattare redan i mitten av 1970-talet) reflekterat över politik, mänsklighet, medvetande och teknik i en rad publikationer och i vitt skilda genrer och medier – allt från renodlad SF-surrealism till närmast socialrealistiska betraktelser förmedlade via utställningar, serier och filmer.[14] En genomgående tematik i Bilals mångfacetterade verk är iscensättningen av en simultant imaginär och *imaginal* politisk reflektion, där de diskursiva och de visuella aspekterna ömsesidigt stöttar, bestämmer, komplicerar och fördjupar varandra. Bilals verk genomsyras av en genomarbetad och komplex socialt imaginär visuell retorik.

Detta gäller också hans senaste, ännu ofullbordade verk *Le Bug,* som hittills utkommit i två band med ett tredje (av totalt fem eller sex planerade) på väg hösten 2021.[15] Berättelsen kretsar kring ett världsomspännande fenomen, mångtydigt och mångskiktat. Dels handlar den om en bugg som den 13 december 2041 raderar samtliga hårddiskar, servrar, elektroniska minnen: Program, appar, koder, allt är borta; det enda som fungerar är e-post och gammal analog teknik.[16] Denna bugg har också att göra med den insektsliknade varelse som via halsens sida trängt in i kosmonautens och den återvändande marsresenären K. Obbs kropp och installerat sig alldeles intill ryggraden. Den ger, oförklarligt, Obb tillgång till världens alla försvunna data. Han minns allt – inte minst de koder som krävs för att återstarta de digitalt beroende maskiner som tvärstannat, liksom de implantat i människors kroppar som slutat fungera. Parasiten ger dessutom Obb förmågan att telepatiskt kommunicera med vissa

personer, samtidigt som man får anta att denna kommunikation avlyssnas – buggas – oklart dock av vem. Slutligen är *le bug* också en infektion, ett virus, som smittat Obb och som han i sin tur för vidare. Infektionen visar sig som växande blå fläckar på huden, men tycks inte, i alla fall inte i de två första banden, förutom feber, ge några ytterligare symptom.

Föga förvånande vill alla världens maktgrupperingar, från stater, multinationella företag, politiska och religiösa samfund till brottssyndikat och enskilda desperata implantatförsedda individer få tag på, få hjälp av eller få kontroll över Obb. Han har på en gång blivit möjlighet till makt, till återställande av världsordningen och en revolutionär potential att göra om precis allt. Obb är alltså en jagad man.

Det är dock inte detaljerna i själva historien i *Le bug* som kommer vara mitt primära fokus i denna essä. Det som intresserar mig är hur Bilal arbetar fram sin samtidskarakteristik och samhällskritik via detta tänkta scenario.

— — — — —

Bilal har genom åren etablerat och utarbetat ett säreget socialt imaginärt universum, som fungerar som en skratt- och skräckspegel för (i första hand) den västerländska, europeiska samtiden. I detta har han bland annat iscensatt subjektets upplösning,[17] krigets ill-logik (i första hand de krig som följde på Jugoslaviens upplösning),[18] de alltmer oklara gränserna mellan människa-djur-maskin samt mätbarhetens besatthet och skalor – från Celsius och Richter till fullkomligt fiktiva skalor för att mäta i princip allt.[19] I Bilals universum hotar minne, makt och autonomi – på såväl social som individnivå – att ständigt förflyktigas, förvrängas, förvandlas och förvittra. Du kan aldrig vara säker på att du verkligen är du och inte din egen avatar: säker på att de beslut du fattar, den kärlek du

lever verkligen är dina; varje känsla, varje visshet är osäkrad. Det är ett universum av genomsläppliga gränser, av parasiter som tar över sina värdorganismer.[20] Den färgton som håller samman denna värld, dess fundament, är det grå – ”le couleur indicible” [den osägbara färgen].[21] Här placerar han också *Le Bug*, denna gång med en dämpad *mauve* med dragning åt det lilagrå som grundton. Vid sidan av olika schatteringar av det grå återkommer det blå, i specifika gråblå toner, som ett väsentligt visuellt element genom hela Bilas verk.[22] Så också i *Le Bug*.

Under senare år har Bilal utvecklat sitt arbete med serieformen, och då i första hand komplicerat samspelet mellan bild, text och rutor. I sina tidiga verk följer han en ganska konventionell form,[23] där varje ruta får sin innebörd och roll primärt av den plats den intar i serien av rutor på sidan, det vill säga av dess relationer till övriga rutor på samma sida och/eller uppslag, samt av hur den enskilda rutan för den övergripande berättelsen framåt. Seriemanusförfattaren och -teoretikern Benoît Peeters kallar detta slags ömsesidiga beroende mellan berättelse och gestaltning (*tableau*) för ett *retoriskt bruk*. Peeters skiljer detta från *konventionellt bruk*, där berättelsen helt dominerar bilden/tablån (alltså att bilden endast illustrerar berättelsen), samtidigt som de båda är relativt oberoende av varandra; *dekorativt bruk* där bilden/tablån dominerar, samtidigt som berättelse och bild är förhållandevis autonoma samt *produktivt bruk*, där bilden/tablån, – samtidigt som berättelse och tablå beror av varandra – dominerar.[24]

Bilals utveckling efter mitten av 1980-talet kan dock knappast tryckas in i Peeters lite kantiga fyrfältsstrukturalism. På ett konstnärligt plan rör han sig bort från själva tecknandet, ”le code de la ligne clair” [den rena linjens kod] och det påföljande färgläggandet,[25] till förmån för måleriet. Han övergår successivt till att måla rutorna

Illustration 1. *Le Bug*, Livre 2, s. 69. Obb fångad av progressiva Neo-Marxister. Utdrag ur verket *Le Bug* av Enki Bilal © Casterman. Med författarens och Editions Castermans välvilliga tillstånd.

direkt, för att därefter beskära/omfokusera dem digitalt och ordna dem i sekvenser. Detta innebär bland annat att han arbetar fram sina historier diskursivt och visuellt i en och samma process. För Bilal är det alltså inte frågan om diskursiv eller visuell dominans eller autonomi, utan om ett visuellt begreppsligt imaginärt arbete som genererar hans verk. Därför är det också rimligt att tala om detta arbete som på en och samma gång imaginalt och imaginärt. Med Chiara Botticis ord är det imaginala

> … something that is made of images. In the current context, developing the concept means [to move] beyond the philosophy of the subject (imagination as an individual faculty), but also beyond an equally problematic metaphysics of the context (the imaginary as a given social context). The starting point is neither a subject separated from the world nor a world independent from the subject, but simply images. […]; without images, there cannot be a world for us, although this does mean that we must decide a priori what is the source of such a process of imagining, whether individual or social.[26]

Som jag förstår Bottici menar hon att det imaginala och det imaginära tillsammans föregår och utarbetar de socialt imaginära betydelser som både skapar oss som subjekt och gör det möjligt för oss att erfara och tänka skillnader, som till exempel den mellan text och kontext. Men vad som är mest fundamentalt för den imaginära processen, individen eller det sociala, lämnar hon öppet; en fråga som snarare rör preferenser än fakta. Bilals visuella arbete innefattar såväl det imaginala som det socialt imaginära, och är lika betydelsegenererande och begreppsskapande som någonsin de diskursiva eller narrativa aspekterna i hans verk.[27] Att i Peeters efterföljd försöka skilja mellan gestaltning och narration i hans verk blir därför i bästa fall missvisande.

Meningsskapande processer i serieläsning

Av samma skäl blir också de tidiga serieteoretikernas fokus på att finna specifika koder för just serier otillräckligt för att diskutera Bilals verk.[28] I stället bör vi försöka förstå och beskriva hur visuella verk (som Bilals, men också många andra samtida serieskapares) interagerar med och aktiverar såväl socialt imaginära föreställningar som kognitiva förmågor hos sina läsare. Här får vi god hjälp av Karin Kukkonen, som i sin *Contemporary Comics Storytelling* (2013) främst intresserar sig för det hon kallar ”processes of meaning-making”.[29] Detta innebär, mer precist att:

> [A]t stake is not a vocabulary or a grammar of comics storytelling but rather a pragmatic account of how comics awaken their readers' imagination, how they elicit meaning-making processes, and how they thereby tell their story …. I consider the clues, gaps and inferences that shape the encounter between readers minds and textual features.[30]

För ett kognitivt pragmatiskt tolkningsarbete av detta slag handlar det alltså om att använda sig av de ledtrådar som den visuella texten erbjuder snarare än om att finna eller förstå den eller de koder som texten också använder sig av.[31] Det handlar för Kukkonen om att fokusera på meningsskapande såväl i som genom läsakten: ”On my cognitive account, comics dynamically play into our cognitive predilections and put them to particular narrative and literary use.”[32]

Även om serier självklart också använder sig av såväl konventionella tecken som av koder av olika slag så kan man med Kukkonen konstatera att många visuella, verbala och interaktionella (dvs hur personerna i serien relaterar till varandra genom gester, minspel etc.) ledtrådar inte alls beror av koder, utan i stället av specifika meningsskapande konfigurationer i den visuella texten: ”… much meaning-making relies on making the relevant inferences for the particular contexts we encounter codes in.”[33]

Jag ser Kukkonens inriktning mot kognitiva meningsskapande processer i läsakten som ett komplement till mina egna försök att undersöka vad som krävs för att, som jag en gång formulerade det, ”att se det som finns där att se” (det vill säga hur vår perception betingas av de språk, tankevanor, begrepp och begreppssystem som alltid redan formar vår erfarenhet).[34] Vi är båda intresserade av hur mening blir till – i mitt fall med fokus på hur de begrepp, stereotyper och föreställningar vi alltid redan bär med oss möjliggör eller försvårar meningsfull perception och erfarenhet; i Kukkonens fall hur dessa begrepp, stereotyper och föreställningar kan användas i visuella texter för att aktivera meningsskapande i specifika lässituationer.

— — — — —

För att en läsare alls skall kunna förstå och tolka det som Kukkonen kallar ledtrådar (clues), liksom för att kunna omvandla dessa till meningsfull förståelse av berättelser menar jag att vissa, minimala, villkor måste vara uppfyllda. Förutom det självklara att ”kunna” det (diskursiva) språk som används i verket, måste läsaren dels ha något slags begrepp om representation,[35] dels ha en åtminstone basal kännedom om relevanta visuella, verbala och interaktionella stereotyper som används i verket. Alltså att i gängse mening kunna både läsa och avkoda, samt tolka och förstå. Men sådana kompetenser är varken självklara eller givna – de förvärvas genom socialisering liksom genom erfarenhet. Detta är givetvis Kukkonen klar över när hon refererar till den nordamerikanske filmteoretikern David Bordwell som skiljer mellan tre slags visuella effekter:

> [F]irst, visual effects which are dependent upon cross cultural, even universal factors”; second ”visual effects which depend on culturally localized skills but which can be learned easily”; and third, ”visual effects which depend on culturally specific skills requiring more learning.[36]

Kukkonen konstaterar att även om man i serier finner exempel på den tredje typen av visuella effekter, till exempel symboler för superhjältar – tänk Batman – som måste läras in specifikt, så menar hon att ”the majority of (visual) comics signs fall under the first two, easily accessible categories.”[37] Detta är själva kärnan i Kukkonens övertygande argument mot att se läsning av serier endast som avkodning. Mening är, som hon skriver, inte fixerad utan genereras och transformeras i och genom läsarens engagemang med och i den visuella texten.[38] Genom närläsningar av serierna *Steve Canyon, Fables* och *Tom Strong* visar hon dessutom i detalj hur fruktbar hennes inferentiella läsning med sin abduktiva logik är – i synnerhet när hon diskuterar hur kontexter och schemata aktiveras genom specifika ledtrådar i verken,[39] samt hur dessa kan utvecklas genom begrepp som *intertextuality*, *story world* och *fictional minds*.

Det socialt imaginäras roll

Jag finner Kukkonens sätt att närma sig visuella verk mycket givande. Samtidigt saknar jag – eller, bättre, skulle jag velat att Kukkonen gav mer än marginell plats åt – en dimension som tycks mig avgörande, i synnerhet i relation till Bilals verk: Det socialt imaginära. Själva förmågan att identifiera och förstå de ledtrådar Kukkonen talar om vilar ytterst på kännedom om den eller de magmor av socialt imaginära betydelser som den visuella såväl som den diskursiva texten arbetar med. Kunskap om de socialt imaginära universa som används i den visuella texten är alltså en förutsättning för att man som läsare alls skall kunna först uppfatta och sedan förstå de ledtrådar Kukkonen talar om. En sådan kännedom förvärvas genom såväl socialisering som erfarenhet – det förra ofta omedvetet och fundamentalt, det senare ofta medvetet och avsiktligt. Den mest väsentliga aspekten hos det socialt imaginära är att det, liksom *doxa*,[40] presenterar en värld för oss; en värld som framstår som given och självklar; ofrånkomlig och stabil – åtminstone fram till det ögonblick då vi, ensamma eller i grupp, blir varse att andra individer, samhällen, grupper eller kulturer tar helt eller delvis andra betydelser för givna och verkliga. Då ställs vi inför vår autonomi, det vill säga vi inser att vi lika gärna – hade vi fötts i ett annat sammanhang, en annan tid, en annan social klass – kunde uppfattat verkligheten och världen på andra, snarlika eller mycket olika sätt. I och med denna insikt relativiseras *allt* – med allt vad det innebär av ansvar, tvetydighet och möjligheter. Och vi inser samtidigt att vi kan välja att hålla fast vid det vi föddes in i – fast då måste vi i de allra flesta fall samtidigt lyckas glömma att detta fasthållande vid en viss verklighet faktiskt är ett val. Om allt detta skrev den fransk-grekiske politiske tänkaren Cornelius Castoriadis ofta och gärna. Till exempel i *La Montée de l'insignifiance* från 1996:

> Det kan inte finnas ett samhälle som inte *är* något för sig självt; som inte *framställer sig som* varande någonting – vilket är en konsekvens, en del och en dimension av att samhället måste sätta sig som ”någonting” […]. ”För sig självt” är samhället aldrig en samling förgängliga och utbytbara individer som lever på ett visst territorium, talar ett visst språk och ”utåt” praktiserar vissa seder. Tvärtom, individerna ”tillhör” detta samhälle *eftersom* de deltar i dess socialt imaginära betydelser, deltar i dess ”normer”, ”värden”, ”myter”, ”representationer”, ”projekt”, ”traditioner” etcetera, och eftersom de delar (oavsett om de är medvetna om det eller ej) viljan att vara detta samhälle och att ständigt få samhället att bli till. Allt detta hör givetvis till samhällets instituering i allmänhet – liksom till det samhälle om vilket det, var gång, är fråga. Individerna är de enda ”verkliga” eller ”konkreta” bärarna av samhället, just sådana som de utformats, fabricerats av institutionerna – det vill säga av andra individer, som själva bär samma institutioner och betydelser.[41]

Det socialt imaginära är alltså på en och samma gång den magma av betydelser som en författare som Bilal har att arbeta med och den fond mot vilken en läsare förmår identifiera ledtrådar i såväl hans visuella som diskursiva text. Utan denna fond blir meningsskapandet bristfälligt, eller kanske till och med omöjligt – och nu talar jag inte endast om meningsskapande i relation till serieläsning. Jag talar om förutsättningarna och villkoren för mänsklig meningsfull erfarenhet i stort; för hur vi genom det socialt imaginära erfar och agerar i vår värld. Låt mig försöka konkretisera detta en smula och förklara hur jag menar genom att granska några sidor ur *Le Bug*.

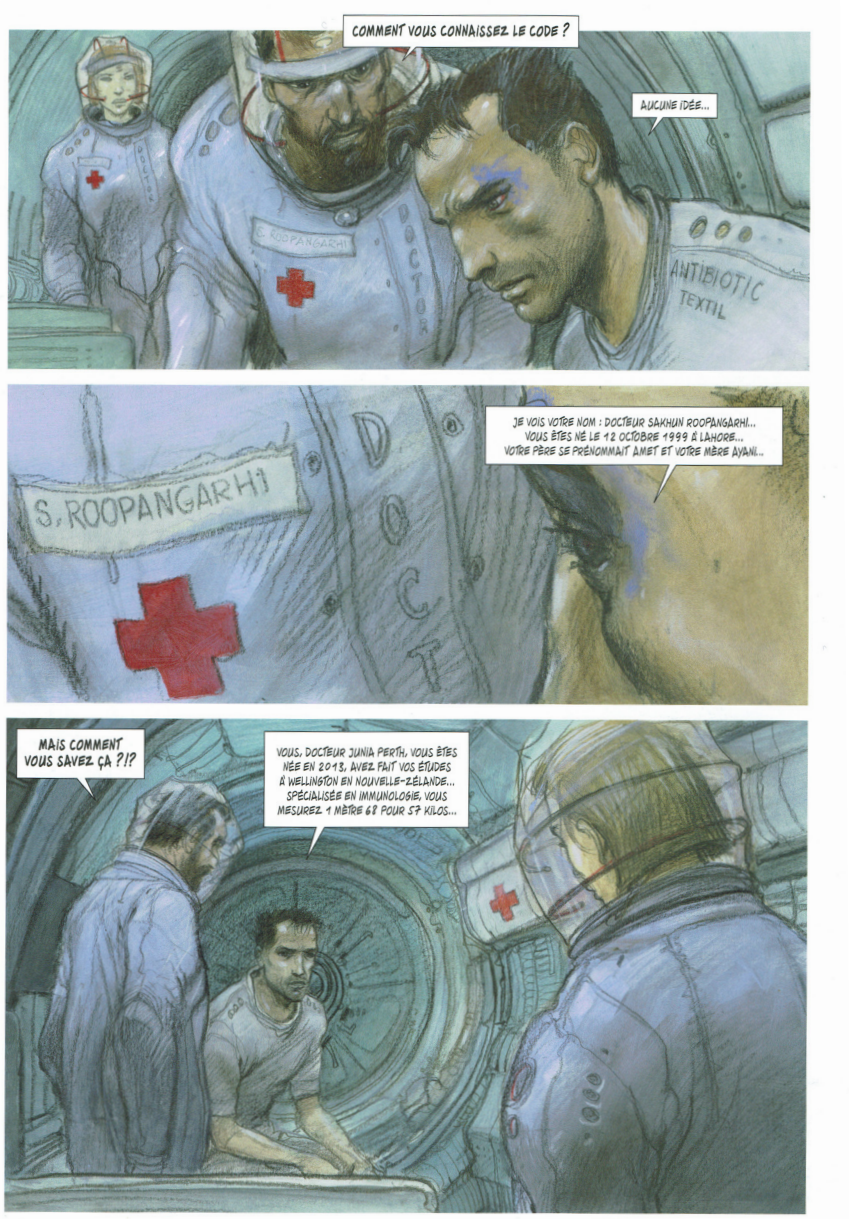

Illustration 2 *Le Bug*, s. 24, band 1. Utdrag ur verket *Le Bug* av Enki Bilal © Casterman. Med författarens och Editions Castermans välvilliga tillstånd.

Att läsa Bilal

Jag inleder med en förhållandevis enkel sida. Här har Obb just gett Juna Perth koden som styr den medicinska utrustningen ombord på den internationella rymdstationen.

Sidan består endast av tre rutor som läsaren, efter att först tagit in hela sidan,[42] läser uppifrån och ned (ruta 1 överst, ruta 3 nederst), liksom från vänster till höger. Kommunikationen mellan personerna sker via tal representerat i pratbubblor, rättframma frågor och svar:

– Hur känner ni till koden?
– Ingen aning.

Ruta 1 ger en överblick över de tre personerna – vi ser Obb i förgrunden; Rhoopangarhi lite längre bort, och i fonden Perth. I ruta 2 följer vi Obbs blick när han läser Rhoopangarhis namnskylt och plötsligt vet när denne är född och vad hans föräldrar heter. I ruta 3 ser vi rummet från motsatt håll – Perth är nu i förgrunden och Obb i fonden. Obb ger ytterligare prov på sina förvånande detaljkunskaper.

Rhoopangarhi och Perth är klädda i skyddsdräkter, med röda kors som identifierar dem som läkare; Obb har sitt rymdfararunderställ. Vi ser i ruta 1 och 2 att Obb har en blå fläck vid vänster tinning. Vi vet sedan tidigare att Obb har en parasit i sin kropp och vi förstår att han eventuellt bär på ett virus – därav läkarnas skyddsdräkter.

Därmed tycks sidans innehåll uttömt – och så är det kanske. Det jag vill peka på här är hur avhängigt också detta basala meningsskapande är av kännedom om hur visuell representation fungerar – och detta är en kännedom vars grunder ges via det (i varje situation specifika och situerade) socialt imaginära.[43] Förutsättningen för den enkla läsning jag just presenterat finns i en outtalad men verksam

förmåga att (från det mest fundamentala till det mer individerfarenhetsberoende och genrebetingade): 1) se bilder som representationer/framställningar; 2) se att personerna på bilderna är de samma (alltså totalt tre stycken, inte sex, åtta eller nio); 3) se att de tre bilderna representerar samma fiktiva rum och samma fiktiva personer (förstå perspektivskiftet); 4) att från Rhoopangarhis hållning och blick i Ruta 1 och 3 förstå att han är oroad och intensivt intresserad; 5) att förstå att användningen av fetstil i Rhoopangarhis pratbubblor förstärker och bekräftar det visuella intryck han gör.

Detta är ett exempel på hur en läsare arbetar med det som Kukkonen kallar visuella, verbala och interaktionella ledtrådar i en specifik visuell text, men också på hur detta arbete självt betingas av läsarens kännedom om en specifik magma av socialt imaginära betydelser. Punkt 1, 2 och 3 relaterar till att läsaren förstår hur visuella representationer fungerar, något som hen förmodligen lärt sig som mycket ung, gissningsvis innan hen lärt sig läsa verbalt språk, kanske av en nära släkting eller lärare som läst och förklarat bilderböcker (det socialt imaginära överförs primärt från individ till individ; ”Individerna är de enda ”verkliga” eller ”konkreta” bärarna av samhället”, som vi såg i citatet från Castoriadis ovan).

Punkt 4 handlar om en genom erfarenhet förvärvad specifik social kompetens att ”läsa” kroppsspråk och minspel inom en viss kulturkrets, samt förmågan att tillämpa denna också på representationer av människor för att skapa en i den givna fiktiva kontexten rimlig mening. Punkt 5 handlar om att känna till vissa koder, dels att fetstil generellt innebär emfas; dels specifikt att det i detta sammanhang innebär att Rhoopangarhi talar med eftertryck och, på basis av 4, oro. Alltså – medan 1 förmodligen är en mer eller mindre universell mänsklig förmåga, är 2 och 3 tydligt förankrade i en specifik västerländsk såväl imaginal som imaginär representationstradition. Följaktligen måste den som tolkar nån gång ha lärt sig ”läsa” representationer på just detta specifika sätt, för att kunna uppfatta de ledtrådar jag nyss pekade ut. 4 och 5 har på samma sätt att göra med förståelse av representationer av inlärda specifika kulturella uttryck, som måste kunna identifieras som sådana för att fungera som meningsgivande för läsaren.

— — — — —

Låt oss gå vidare till nästa exempel, där det socialt imaginäras betydelse blir mer framträdande. (Se följande uppslag.)

Här presenteras konsekvenserna av le Bug Numérique Géneralisé – BNG (Bilal har en förkärlek för akronymer, vilka återkommer genom hela hans verk), alltså den digitala minnes- och informationsförlust som drabbat hela världen. Detta är den tredje sidan av tre – de två tidigare behandlar London och New York och hur BNG på olika sätt drabbat hissar, tunnelbanor, flygplan, banker, flyktingströmmar vapenförråd och gett upphov till självmord, främst bland tonåringar, och kidnappningar, främst av minnesexperter och matematiker. På denna sida behandlas Paris och konsekvenserna av BNG för organiserad brottslighet, sjukvård, fängelser, samt elsystemet (spontana eldsvådor).

Sidan består av tre rutor; ruta 1 och 3 ungefär jämnstora, ruta 2 betydligt mindre. Därtill kommer ett antal textrutor och en pratbubbla. I ruta 1 ser vi Ile de la Cité från öster och från luften; ruta 2 ger en bild av en del av Santé-fängelset, också från luften; i ruta 3 ser vi Paris hustak från norr, med kyrkan St. Eustache i fonden.

Ruta 1 utgår från och bearbetar ett fotografi medan ruta 2 och 3 är ”realistiska” återgivningar av miljöer i dagens Paris – med tillägget att St. Eustache-kyrkan försetts med ett idag icke-befintligt fyrkantigt och bevuxet torn.

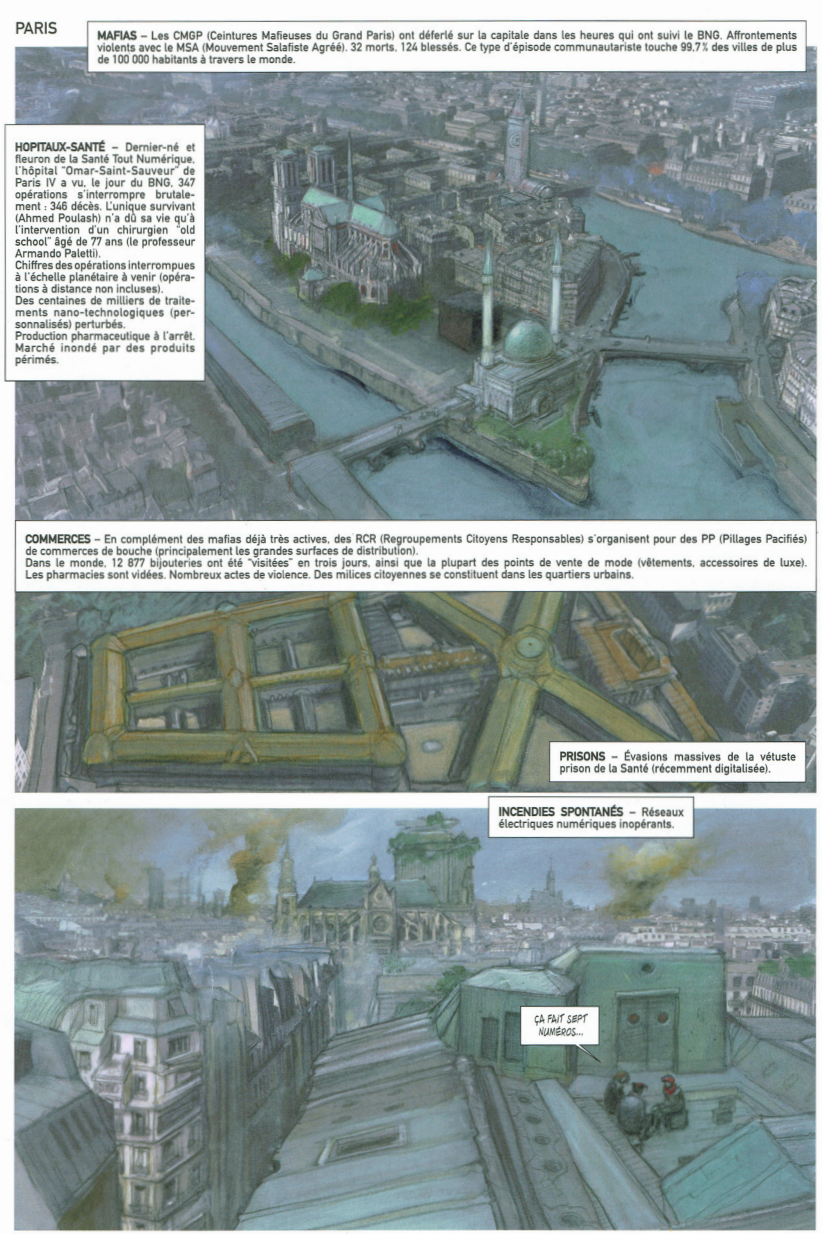

Illustration 3 *Le Bug*, s. 28, band 1. Utdrag ur verket *Le Bug* av Enki Bilal © Casterman. Med författarens och Editions Castermans välvilliga tillstånd.

Texten i de infällda textrutorna är av nyhetsflash-karaktär – de är alltså varken förklarande eller beskrivande utan konstaterar olika fakta, vilkas bakgrund och sammanhang läsaren implicit förutsätts känna till. Förutom i ruta 2 ger de ingen indikation om vad som syns på bilderna – även detta förutsätts läsaren vara bekant med. Vidare har texterna ett typiskt ”tryckt” utseende – de är skrivna med maskinskrift (till skillnad från de ”textade” talbubblorna) med rubriker i fetstil.

Texterna fungerar som typiska ledtrådar i Kukkonens mening; i och med att läsaren förutsätts vara bekant med de sammanhang och den bakgrund som textens information förutsätter, aktiveras läsarens eget meningsskapande för att fylla i informationsluckor och skapa de sammanhang som krävs för att ge rimlig narrativ mening åt texterna.

Bilden i ruta 1 fungerar på ett snarlikt sätt. I den (mycket) välkända bilden av Notre Dame (med den nyligen, 15 april 2019, nedbrunna och snart rekonstruerade spiran intakt) och Ile de la Cité har Bilal placerat en moské i direkt anslutning till, eller kanske till och med delvis på, den plats där det idag finns ett minnesmuseum över Förintelsens offer, Mémorial des Martyrs de la Déportation. Detta kommenteras inte i texterna (men bilden återkommer en gång till i ett snarlikt perspektiv, band 2 s. 28, också okommenterat) och får heller ingen betydelse i den följande historien. Moskén finns där, lika självklart som Notre Dame. Den läsare som uppmärksammar detta ställs alltså visuellt inför samma slags ledtråd som ges i texterna och måste själv skapa det sammanhang som kan förklara moskén och dess placering.[44]

Bilal arbetar ofta på detta sätt, både visuellt och diskursivt, när han presenterar i förhållande till idag radikala förändringar som givna verkligheter. Han pekar på så sätt ut de ”möjligheter till

möjligheter” som jag efterfrågade i inledningen.[45] Förutsättningen för att detta alls skall fungera är, som jag hoppas redan har framgått, att läsaren är eller gör sig åtminstone något bekant med det socialt imaginära universum som Bilal utgår från och transformerar. Vad gäller bilden av Notre Dame så kan den nog antas ingå i en internationellt spridd föreställningsvärld, medan Santé-fängelset (Ruta 2) knappast är välbekant ens för Parisare – vilket kanske förklarar att här ger textrutan information om vad vi ser, att det rör sig om ett fängelse. Ruta 3 presenterar de (får man väl anta) internationellt välkända Paris-taken, med en åtminstone för parisare välkänd kyrka i fonden, samt rökutveckling som antyder bränder i staden – vilket understryks av textrutan som talar om ”spontana eldsvådor” i BNGs spår. (Pratbubblan i samma ruta pekar framåt i handlingen.)

Detta sätt att arbeta möjliggör för Bilal att skapa öppna verk, som ställer krav såväl på läsarens uppmärksamhet som hermeneutiska förmåga för att alls bli meningsfulla. Det finns inte *en* tydlig innebörd hos dessa bilder och texter; de blir istället utgångspunkter för mer eller mindre välgrundade och informerade abduktiva meningsproduktioner.

— — — — —

Jag hämtar ett tredje och sista exempel från band 2 av *Le Bug*. Denna gång vill jag visa en aspekt av hur Bilal arbetar med historien som imaginärt material.

Sidan består av fyra rutor – ruta 1 överst till vänster, ruta 2 överst till höger, ruta 3 direkt under ruta 2 och ruta 4 längst ned på sidan. Här möter vi ett annat slags ”maskintext” i textrutorna – fetstil, större grad och eventuellt också en annan font (jämfört med newsflashtexterna) för att återge Obbs egna tankar. I pratbubblorna återges dialogen mellan Obb och Nataly-Ann Tverdokhleb.

Illustration 4, *Le Bug*, s. 21, band 2. Utdrag ur verket *Le Bug* av Enki Bilal © Casterman. Med författarens och Editions Castermans välvilliga tillstånd.

Till skillnad från övriga delar i *Le Bug* har avsnitten där den gruppering som kallas Neo-Marxister förekommer ett tydligt, nästan dominerande inslag av ljust grågrönt.

Den febrige Obb har tillsammans med Perth lyckats kapa en flygmaskin och landat för att tanka på ”un de ces monolithes planétophalanstéro-utopiques” [svåröversatt – en tolkning kan vara: ”en av dessa monoliter (som hör till) de utopiska, planetomspännande falanstärerna.]”[46] som kom att bli populära under 2030-talet. Obb och Perth har just väckts av Nataly-Ann Tverdokhleb (vars namn vi får veta betyder ”hårt bröd”), ledaren i den grupp progressiva Neo-Marxister som lever i, på och av monoliten. Den första textrutan återger den information om Tverdokhleb som ”le bug” förser Obb med. Vi får veta att Neo-Marxisterna år 2037 återupplivat en idé från det sena 1920-talets Moskva som de kallar ”Det Eviga Huset” efter titeln på en bok skriven av historikern Yuri Slezkine som ”publicerades åtminstone 20 år tidigare.”

Denna information är inte nödvändig för att kunna följa berättelsen i *Le Bug*, men för den som känner till Slezkines bok (som alltså verkligen skrevs av den ryskfödde amerikanske historikern Yuri Slezkine och publicerades på Princeton University Press 2017, fast med en något annorlunda titel: *The House of Government. A Saga of the Russian Revolution*) och historien om den bolsjevikiska elitens boningshus i Moskva, blir Neo-Marxisternas roll i *Le Bug* på en och samma gång mer begriplig, mer sinister och mer tragisk: Selzkines huvudtes är att bolsjevikerna bäst förstås som en religiös apokalyptisk sekt, och att historien om det hus ,”Statsstyrelsens hus”, som uppfördes för de styrande bolsjevikerna i Moskva 1928-30, återspeglar såväl bolsjevismens förhoppningar, dess utopism och dess förfall. I en lång recension av boken skriver Joshua Jaffa i *The New Yorker* den 9 oktober 2017 bland annat detta:

> In Slezkine’s telling, the Bolsheviks were essentially a millenarian cult, a small tribe radically opposed to a corrupt world. With Lenin’s urging, they sought to bring about the promised revolution, or revelation, which would give rise to a more noble and just era. Of course, that didn’t happen. Slezkine’s book is a tale of ”failed prophecy,” and the building itself – my home for the past several years – is ”a place where revolutionaries came home and the revolution went to die.”[47]

Så när Obb, i textruta 2, just under ruta 1 och 3, konstaterar att Tverdokhleb och hennes organisation tror att ”en uppdaterad och korrigerad Marx kan utgöra framtiden för Människan” samt att den bugg som drabbat världen ”är en välsignelse för den rörelse vars namn – ni skulle aldrig kunna gissa det; inte på tusen år – är ’Tverdokhleb’” antyder han en dyster framtid för rörelsen. Men innan Obb och Perth ger sig av hjälper han dem få igång monolitens maskineri. ”För man måste ju ge dem som försöker ändra världen en chans, eller hur?”[48]

Nästa gång Neo-Marxisterna dyker upp i berättelsen har de elitistiska utrensningarna redan börjat.[49]

Bilal aktiverar historien liksom läsarens förväntade kunskaper *om* historien på åtminstone tre sätt här, tre ledtrådar i Kukkonens mening: genom explicita referenser till marxismen som politiskt system; genom den specifika referensen till Selzkines bok samt, visuellt, genom symbolen som Neo-Marxisterna bär på sina jackor och huvor och som är snarlik hammaren och skäran (se illustration 1; graffitin på väggen bakom Obb). På samma sätt som moskén bredvid Notre Dame varken kommenteras eller särskilt poängteras, tematiseras inte heller dessa referenser till 1900-talets politiska historia ytterligare – och de behövs heller inte, som sagt, för att kunna följa narrationen

i *Le Bug*. Däremot skulle den läsare som inte fångar dessa ledtrådar också missa huvudpoängen med Bilals prospektiva science fiction – att erbjuda en konstnärlig framtidsinriktad analys av samtiden.

Vad är realism? Prospektiv science fiction.

Bilal får ofta frågan hur det kommer sig att han verkar kunna förutse händelser i den nära framtiden. Ser man tillbaka på hans verk finns det onekligen anledning att ställa denna fråga – i *Partie de Chasse* från 1983 gestaltas ett Sovjetunionen i sönderfall; i *Le Sommeil du Monster* från 1998 berättas om en fanatisk religiös sekt, *Obscurantis Order*, som genomför ett stort attentat mot en skyskrapa i New York; i *Le Bug,* från 2017, talas om ett (data)virus som lamslår hela världen.

Men Bilal värjer sig mot att kallas profetisk: – ”Jag förutsäger inget, jag är ingen profet! Jag talar om dagens värld; vi befinner oss i *Le Bug* idag”, säger han i ett samtal på Bouffes du Nord i Paris den 6 oktober 2019.[50] Och i de redan citerade samtalen i France Cultur, augusti 2020, förtydligar han sig:

> Det handlar om en journalistisk, konstnärlig analys av samtiden – med den frihet att skapa som en sådan för med sig – som leder till dessa ”förutsägelser”. I *Le sommeil du Monstre* från 1995 inspirerades Obscurantis Order (OO) av talibanismen – men eftersom OO hämtar element från alla de tre monoteistiska religionerna pekar den alltså inte ut varken kristendom, judendom eller islam. Skyskrapor är för övrigt uppenbara symboler för västvärlden.[51]

Det är alltså samtiden som står i centrum för den *Science Fiction prospectif,* den undersökande prospektiva science fiction, som Bilal arbetar med. Detta är, frestas jag att tillägga, kanske inte unikt utan snarare typiskt för i stort sett all science fiction sedan genren uppfanns. Det verkligt intressanta i Bilals verk är snarare hur den konstnärliga frihet han talar om – hans ovilja att i gängse mening vara realistisk, hans insisterande på att i alla sina verk ha med inslag av fantastik och surrealism – lyckas skapa dessa så verklighetsnära berättelser som i efterhand framstår som allt annat än fria fantasier eller rena påhitt. Jag menar att detta har att göra med hur Bilal arbetar med och uppmärksammar transformationer, betoningar och skiften inom de socialt imaginära betydelserna i vår tid. Hit hör flera av de teman som hans verk kretsar kring – minne, identitet, människa-djur-teknik, artificiell kontra ”naturlig” intelligens. I *Le Bug* fokuserar han samtidens beroende av it-teknologi och den mänskliga organismens bräcklighet, renodlar vissa aspekter och funderar över vad konsekvenserna skulle kunna bli. Dessa litterära och konstnärliga funderingar är bevisligen ofta mer realistiska, trovärdiga och ger oss ett bättre grepp om vår samtid än de flesta snävt vetenskapligt eller politiskt närsynta analyser.

— — — — —

Så hur kan Bilal mer konkret hjälpa oss förstå vår pandemiska situation idag, hjälpa oss att utnyttja det eventuella socialt imaginära glapp som pandemin gett upphov till? I *Le Bug* skönjer vi en värld där välbekanta konflikter transformerats till överraskande allianser, som när kalifen i Istanbul håller råd med den kurdiske och ryske presidenten. Vi anar att andra världsordningar är möjliga – kanske inte just dem som många bland oss hade hoppats på, men likväl varken otänkbara eller egentligen orealistiska. Kanske har vi dem redan här, i de gula västarna, i antivaxarna, hälsoivrarna och ny-högern som idag tycks göra gemensam sak på Europas gator. De förenas av en idé om (yttrande)frihet liksom av en misstro mot etablissemanget

och dess vilja att skydda befolkningen genom restriktioner, vaccinationer och *lockdowns* – kanske är detta vägen som leder bort från nyliberalismen? Men det är svårt att tro att den, post pandemin, skulle leda till en klimatklok världsordning med fokus på ekologisk rättvisa och mänskliga rättigheter. Snarare då att de socialt imaginära föreställningarna *frihet* och *jämlikhet,* som så länge varit vänsterns och de socialliberala tankesmedjornas centrala tankegods, nu håller på att anta andra och nya former och konstellationer. Samma revolutionära entusiasm som under 1968-vänsterns glansdagar finns uppenbarligen där, liksom dogmatismen och det snävsynta grupptänkandet.

Men att göra motstånd mot denna utveckling genom att återvända till de gamla, förment egentliga innebörderna hos frihet och jämlikhet är nog varken möjligt eller ens önskvärt. Genom skildringen av falanstärernas återkomst låter Bilal oss förstå att det knappast kommer något gott ur trosviss återanvändning av gamla dogmer – inte ens om dogmerna syftar till att förändra världen i en bättre riktning. I den trilogi, *Coup de Sang* (2009-2014), som direkt föregår *Le Bug* låter Bilal jorden själv bli den avgörande politiska och klimatologiska aktören. Människans manipulativa politiska agens åsidosätts av jordklotet självt, med såväl katastrofala som paradisiska följder.[52] I *Le Bug* är människan och hennes allt genomsyrande teknologier – från internet ungefär som vi känner det idag till alla de digitala implantat som förlänger och förhöjer det mänskliga livet – återigen huvudaktören. Och kanske är det allra mest människan och hennes teknologiers sårbarhet som står i fokus. Bilal visar att buggen i systemet är ofrånkomlig, oavsett om den kommer från en marsresenär, en fladdermus eller genereras inifrån själva det system som framställs som oförstörbart och helt och hållet pålitligt – det må gälla elektroniska betalsystem, kontrollen över övervakningsteknologierna eller kärnkraften.

Varken *Le Bug* eller något annat av Bilals verk pekar ut en enkel eller entydig väg mot en bättre framtid och kan knappast läsas som profetior. Just därför öppnar de en möjlighet till politisk reflektion och gestaltning där framtiden, hur skrämmande den än må te sig, i alla fall inte står stum. Även om alla förutsägelser idag tycks ha fog för sig, dystopier såväl som egalitärt demokratiska visioner, så låter Bilal oss tydligt se den förrädiskt trygga hopplösheten hos det fiktivt förutsägbara i högst reella konflikter. Istället ger hans verk oss en möjlighet – nu under pandemins andra år – att förstå att vi befinner oss i ett möjligt glapp, i en situation där vi eventuellt kan omskapa vår värld och oss själva, utan skyddsnät men också utan skygglappar. Bilals prospektiva tänkande visar i alla fall att framtiden inte följer manus, eller är föreskriven av fiktionaliserade repetitioner av tidigare utopier. Tvärtom är den avhängig ett realistiskt socialt imaginärt skapande som inte entydigt visar vart vi bör bege oss, men definitivt hur vi kan begripa vår tid, dess plågor och möjligheter till möjligheter. Kanske krävdes det en verklig viral pandemi för att åstadkomma just detta.

Referenser

Bilal, Enki. *Le Bug*, Livre 1 *och* Livre 2. Paris: Editions Casterman, 2017, 2019.

— *Coup de Sang – La trilogie*. Paris: Editions Casterman, 2020.

— *Monstres*, Paris: Editions Casterman, 1998–2007.

— *La Trilogie Nikopol*. Paris: Editions Casterman, 1980–1992.

Bilal, Enki och Christin, Pierre. *La Croisière des Oubliés.* Paris: Dargaud, 1975.

— *Le Vaisseau de Pierre.* Paris: Dargaud, 1976.

— *Partie de Chasse*. Paris: Dargaud, 1983.

— Bordwell, David. ”Convention, Construction and Cinematic Vision” i David Bordwell och Noël Carrol (red). *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.
Bottici, Chiara. *Imaginal* Politics – *Images Beyond Imagination and the Imaginary*. New York: Columbia University press, 2019.
— ”Imagination, Imaginary, Imaginal: Towards a New Social Ontology?” i *Social Epistemology*, 33:5, 433–441, 2020.
Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 4*. New York: Yale University Press, 1996.
Castoriadis, Cornelius. *La Montée de l'Insignifiance*. Paris: Seuil, 1996.
Kukkonen, Karin. *Contemporary Comics Storytelling*. Lincoln och London: University of Nebraska Press, 2013.
Meany, Thomas. ”Who's your dance partner?”. *London Review of Books*, Vol 41 No. 21 • 7, November 2019.
Peeters, Benoït. *Lire la Bande Dessinée*. Casterman 1998/Flammarion 2003.
Rosengren, Mats. ”Medborgare, jag repeterar, medborgare. Demokrati i det 21:a århundradet?” i Anders Burman och Shamal Kaveh (red). *Demokratin och det politiska. Essäer om samtidens politiska tillstånd*. Södertörn University press, 2020.
— *Europa är knappast ett hem för alla,* DN kultur Debatt, 30 januari 2019.
— ”Magma” i Suzy Adams (red). *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. Bloomsbury Publishing, 2014.
— *Cave Art, Perception and Knowledge.* London: Palgrave Mac Millan. 2012.
— *Doxologi – en essä om kunskap*. Retorikförlaget, 2002.
Louise Schou Therkildsen, *Rhetorical Formations of European Identity – Close Readings of Constitutive Rhetoric within the EU 1973–2014*. Uppsala: Uppsala universitet, 2019.

Online-referenser:

Karim Amer och Jehane Noujaim. *The Great Hack*, dokumentärfilm Netflix tillgänglig 10.012021: 10:45).
France Culture: *A Voix Nue*, 5 épisodes, först sända mellan den 24 och den 28 augusti 2020. https://www.franceculture.fr/emissions/series/enki-bilal-essentielle-memoire , hämtad 05.01.2021.
Joshua Jaffa i *The New Yorker* den 9/19 2017 https://www.newyorker.com/magazine/2017/10/16/russias-house-of-shadows , hämtad 22.04.2021.
Le Monde, https://www.lemonde.fr/festival/video/2019/10/28/rencontre-avec-enki-bilal-au-monde-festival_6017159_4415198.html, hämtad 22.04.2021.
SAOB, tryckår 1921. https://svenska.se/tre/?sok=falanst%C3%A4r&pz=2#U_F1_113905, hämtad 22.04.2021.
Yasmeen Serhan and Timothy McLaughlin, The Other Problematic Outbreak” i *The Atlantic*, https://www.theatlantic.com/international/archive/2020/03/coronavirus-covid19-xenophobia-racism/607816/, hämtad 10.09.2021.
Morten Søndergaard, ur *Vi Rus, svensk övers. Jonas Rasmussen*, 2020 https://sverigesradio.se/artikel/7436400, hämtad 22.04.2021.
Sveriges regering, https://www.regeringen.se/pressmeddelanden/2021/01/tillfallig-pandemilag-ger-fler-befogenheter-for-atgarder-om-smittskydd/, hämtad 05.01.2021.

Wikipedia:

https://fr.wikipedia.org/wiki/Enki_Bilal, hämtad 22.04.2021.
https://en.wikipedia.org/wiki/Facebook_Revolution, hämtad 22.04.2021.

Noter

1 Översättning Jonas Rasmussen. Dikten i sin helhet (som dock är en något förkortad översättning från danskan) återfinns på https://sverigesradio.se/artikel/7436400, hämtad 22.04.2021.

2 När jag skriver ”vi” här syftar jag på medborgare i det socialt imaginära universum som i bland kallas ”västvärlden” men som på intet sätt begränsas till specifika platser eller länder. Den som känner igen (sig i) den följande, högst skissartade, historiken har på ett eller annat sätt del i denna ”västvärld”.

3 Om man söker på ’facebook revolution’ i Uppsalas universitetsbiblioteks katalog får man drygt 43 000 träffar, varav de mest relevanta (enligt biblioteksidans algoritm) alla på ett eller annat sätt tar upp just händelserna i Egypten 2011 – men formuleringen återkommer också i andra sammanhang, t. ex. för att tala om protesterna i samband med det iranska presidentvalet 2009. För en snabb översikt över hur uttrycket använts, se t. ex. https://en.wikipedia.org/wiki/Facebook_Revolution, hämtad 22.04.2021.

4 Se t. ex.”Who’s your dance partner?” av Thomas Meany, *London Review of Books*, Vol 41 No. 21 • 7, November 2019. Meany påpekar, med direkt bäring på min argumentation här, att ”the demonisation of smugglers by the Western press – more interested in the evils of individual characters than any consideration of political economy – has been decisive in the treatment of the ’European refugee crisis’, which can only be alleviated one bad actor at a time.” Se också min artikel ”Europa är knappast ett hem för alla”, DN kultur Debatt, 30 januari 2019.

5 Och inte bara i Kairo – exemplen på Facebooks potential att spela diktaturer och diktaturliknande regimer i händerna är många, t. ex. i samband med de redan nämnda (not 3) oroligheterna kring presidentvalet i Iran 2009.

6 För en belysande genomgång av Cambridge Analyticas verksamhet under tiden före och efter brexit-omröstningen, se dokumentären *The Great Hack* av Karim Amer och Jehane Noujaim, tillgänglig på Netflix, besökt 10.01.2021.

7 Se till exempel ”Leaked: Cambridge Analytica’s blueprint for Trump victory” i *The Guardian*, https://www.theguardian.com/uk-news/2018/mar/23/leaked-cambridge-analyticas-blueprint-for-trump-victory, hämtad 10.09.2021.

8 Här framstår *Fridays for Future* och Greta Thunbergs aktivism ännu 2021 som något hoppfullt.

9 Se till exempel Yasmeen Serhan and Timothy McLaughlin, ”The Other Problematic Outbreak” i *The Atlantic* https://www.theatlantic.com/international/archive/2020/03/coronavirus-covid19-xenophobia-racism/607816/, hämtad 10.09.2021.

10 Lagen trädde i kraft den 10/1 2021. I ett tidigare pressmeddelande från regeringen sägs lagen vara ”en ramlag, där riksdagen, om den antar lagen, tillfälligt ger regeringen befogenhet att i förordning besluta om fler bindande smittskyddsåtgärder än vad som för närvarande är möjligt.” https://www.regeringen.se/pressmeddelanden/2021/01/tillfallig-pandemilag-ger-fler-befogenheter-for-atgarder-om-smittskydd/, hämtad 05.01.2021.

11 För en genomgång av begreppet magma och tanken om en magma av socialt imaginära betydelser, som båda har sina rötter i Cornelius Castoriadis tänkande, se min ”Magma” i Suzy Adams (red), *Cornelius Castoriadis: Key Concepts* (Bloomsbury Publishing, 2014). Flera av bidragen i denna bok utvecklar andra i sammanhanget relevanta begrepp och idéer i Castoriadis tänkande.

12 Se hennes *Imaginal Politics – Images Beyond Imagination and the Imaginary.* (New York: Columbia University Press, 2019). Jag återkommer strax nedan till innebörden hos denna term och den distinktion hon gör mellan *imaginal* och *imaginary*.

13 Jag återkommer till och diskuterar alla dessa termer på olika sätt genom hela essän.

14 På franska Wikipedia finns en utmärkt sida om Enki Bilal, med såväl utförlig biografi som publikationsförteckning: https://fr.wikipedia.org/wiki/Enki_Bilal, hämtad 22.04.2021.

15 Enki Bilal, *Le Bug*, Livre 1 (2017) och Livre 2 (2019). (Paris: Casterman). Band tre planeras komma ut våren 2022. Bok 1 utkom i svensk översättning av Per A. J. Andersson med titeln *Bug* den 20/5 2020 på Cobolt förlag. Bok 2 kom på svenska på samma förlag den 29 mars 2021. (I denna text har jag dock inte använt mig av den svenska utgåvan).

16 Här kan man förstås fundera över om ens e-post skulle fungera … Bilal har kommenterat detta i olika intervjuer och sagt att han inte är och inte försöker vara realist i alla detaljer. Huvudpoängen är att världens samlade *minne* försvunnit.

17 Tydligt bland annat i *La Trilogie Nikopol* (1980–1992; i ett band 2005) (Paris: Editions Casterman, 1998–1992).

18 Tetralogin *Monsters* (Paris: Editions Casterman, 1998–2007).

19 Till exempel *Froid Équateur* (1992) den sista volymen i Nikopol-trilogin, och trilogin *Coup de Sang*, (Paris: Editions Casteman 2009–2011, i en volym 2020).

20 Alla dessa teman är framträdande redan i Bilals första egna album, *La Foire aux Immortels* (del 1 i *Nikopoltriologin*) där huvudpersonen Nikopol i sin kropp och sitt medvetande tvingas härbärgera den egyptiske guden Horus. Tematiken utvecklas senare till en surrealistisk skräckvision i tetralogin *Monstres* där Bilal försöker gestalta konsekvenserna av nationalism, religiös fanatism och makthunger med utgångspunkt i Balkankonflikten åren 1991–1994.

21 France Culture: *A Voix Nue*, 5 épisodes, först sända mellan den 24 och den 28 augusti 2020. Episod 4. https://www.franceculture.fr/emissions/series/enki-bilal-essentielle-memoire, hämtad 05.01.2021.

22 Det blå har haft en central roll i Bilals verk ända sedan hans första egna arbeten. Här ligger det kanske nära till hands att börja fundera över färgsymbolik – alltså över vilka socialt imaginära betydelser färger som 'det grå' och 'det blå' kan tänkas ha för Bilal liksom för oss läsare. En sådan undersökning är definitivt relevant, men av skäl som strax kommer framgå inte central för mig i denna text. För en i sammanhanget väsentlig presentation av betydelsen hos 'det blå' i en europeisk / EU-kontext, se Louise Schou Therkildsen, *Rhetorical Formations of European identity – Close Readings of Constitutive Rhetoric Within the EU 1973–2014* (Uppsala: Uppsala universitet, 2019) 90 ff.

23 Se t. ex. de tre album som Bilal gjorde tillsammans med Pierre Christin – *La Croisière des Oubliés* (1975*), Le Vaisseau de Pierre* (1976) samt *Partie de Chasse* (1983), som samtidigt ger en tydlig bild av hur Bilal formade sin egna särpräglade stil under dessa år.

24 Benoït Peeters, *Lire la Bande Dessinée* (Casterman 1998/Flammarion 2003) 49 ff. Ett typiskt och välkänt exempel på ett retoriskt bruk finner vi i Hergés *Tîntin*.

25 France Culture: *A Voix Nue*. Op. Cit. Episod 4. "le code de la ligne clair" (10:50). Bilal berättar i detta avsnitt bland annat om sin konstnärliga praktik.

26 Chiara Bottici "Imagination, Imaginary, Imaginal: Towards a New Social Ontology?" i *Social Epistemology*, 33:5, 433–441, 437.

27 De komplexa relationerna mellan det imaginala, det imaginära och det socialt imaginära, liksom frågan om vad Bottici egentligen menar med uttrycket "the imaginary as a given social context" kräver en betydligt mer omfattande utredning än vad det finns plats för här. Jag återkommer till detta i ett annat sammanhang och hänvisar så länge till min diskussion av begreppet socialt imaginärt i relation till Cornelius Castoriadis tänkande i "Medborgare, jag repeterar, medborgare. Demokrati i det 21:a århundradet?" i Anders Burman and Shamal Kaveh (red), *Demokratin och det politiska. Essäer om samtidens politiska tillstånd*. (Södertörn University press, 2020).

28 Den kanske mest namnkunnige bland dessa tidiga teoretiker är Umberto Eco som diskuterar serier på flera ställen, bland annat i *A Theory of Semiotics* från 1979; en mer samtida är den redan citerade Peeters, som dock i utgåvan 2003 riktar en skarp självkritik mot sin tidigare text (första versionen 1985) för att denna alltför lättvindigt gett efter för den "strukturalistiska frestelsen". Op. Cit. 43 f.

29 Karin Kukkonen, *Contemporary Comics Storytelling*. (Lincoln och London: University of Nebraska Press, 2013) 7.

30 Op. Cit. 7 och 88. När Kukkonen talar om "textual features" avser hon såväl text som bild i gängse mening.

31 Kukkonen preciserar: "[Umberto] Eco looks for codes, that is, conventionalized signs that we can read because we know, from our cultural context, what they mean. I look for clues, that is, elements on the page that prompt readers to draw particular inferences which, in turn, can be based on cultural knowledge or psychological capacities" (Op. Cit. 13) Här blir det tydligt att även konventionella tecken kan fungera som ledtrådar – motsättningen mellan 'kod' och 'pragmatik' är alltså varken given, absolut eller tvingande, utan inordnas i stället i den överordnade meningsskapande processen. Jag har här valt att använda uttrycket 'visuell text' för att innefatta serieverkens oupplösliga integrering av diskursivitet och visualitet.

32 Kukkonen, Op. Cit. 13.

33 Kukkonen, Op. Cit. 17.

34 Se Mats Rosengren, *Cave Art,Perception and Knowledge.* London: Palgrave Mac Millan, 2012), i synnerhet sidorna 44ff och sidorna 63–80. Se också not 30.

35 I *Cave Art, Perception and Knowledge*, Op. Cit. särskilt sidorna 63–80, diskuterar jag från ett kognitivt perspektiv vad som krävs för att en varelse skall kunna sägas percipiera och erfara till skillnad från att blott och bart reagera på yttre stimuli. Denna skillnad hänger samman med skillnaden mellan förmågan att *förstå* symboler och förmågan att *reagera* på tecken. Grovt uttryckt kan man säga att de system av tecken som vi möter i djurvärlden – från myrornas och binas avancerade kemiska kommunikationssystem till primaternas språkliknande sätt att meddela sig med varandra – alla är knutna till den konkreta, påtagliga fysiska världen. Tecknen kan bara varna för eller peka ut sådant som de facto existerar för myrorna, bina eller aporna i deras respektive omvärldar (*Umwelten*). Symboler däremot gör det möjligt för människan (samt gissningsvis också för vissa andra slags djur) att förstå, föreställa sig och representera också det som inte längre finns, liksom sådant som ännu inte finns (och kanske aldrig kommer att finnas) i hennes värld. För att ha ett begrepp om representation är det alltså nödvändigt att ha förmågan att förstå symboler, inte blott att reagera på tecken.

36 Kukkonen, Op. Cit. 20–21. Citaten från Bordwell är hämtade från ”Convention, Construction and Cinematic Vision” i David Bordwell och Noël Carrol (red.), *Post-Theory: Reconstructing Film Studies* (Madison: University of Wisconsin Press,: 1996) 93–96. Citerat efter Kukkonen. Bordwell tycks ha haft skillnaden mellan ikoner (bilder som förstås av i stort sett alla, överallt – typexemplet är en cirkel = sol), index (dvs ikoner satta i specifika sammanhang – typexempel en tecknad sol på en väderkarta = fint väder, uppehåll) och symboler (typexemplet här är ord, vilka kräver språkinlärning, samt färdigheter i grammatik och semantik för att förstås) som modell när han gjorde denna åtskillnad.

37 Kukkonen, Op. Cit. 21.

38 Kukkonen, Op. Cit. 23.

39 Kukkonen, Op. Cit. För inferens, se s. 20 ff; abduktion s. 24 f; schemata s. 27 ff.

40 Mina tankar kring det socialt imaginära har utvecklats som direkt förlängning och precisering av de idéer jag först presenterade i *Doxologi – en essä om kunskap* (Retorikförlaget, 2002).

41 Cornelius Castoriadis, *La Montée de l’Insignifiance*. (Paris: Seuil, 1996) 20–21. (Alla översättningar är mina egna, om inget annat anges.) Citatet fortsätter med en diskussion om hur viktiga individerna är som bärare av samhällets självrepresentation, liksom med en diskussion om hur viktiga dessa betydelser är för individen själv: ”Individens ansträngning att vara X eller att upprätthålla sig som X är, *ipso facto*, en ansträngning att få hennes samhälles institution att bli till och leva.”

42 Kukkonen, Op. Cit. s 29.

43 För att vara helt klar på denna punkt – jag menar alltså att de tre visuella effekter som David Bordwell talar om, från de interkulturellt universella till de mer specifika, alla har sin grund i det socialt imaginära, och ytterst också i den specifika *Umwelt* som vi människor delar i kraft av att vi är just Homo Sapiens. Om begreppet *Umwelt* och dess relation till vad en varelse förmår erfara, se Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume 4*. (New York: Yale University Press, 1996) 42 ff.

44 Bilal kommenterar detta och säger att läsaren måste själv avgöra om detta är ett tecken på en framtida fredlig samexistens mellan religioner, eller något annat. (Op. Cit., France Culture: *A Voix Nue*, 2020).

45 Detta är ett återkommande grepp i hans prospektiva science fiction. Ett annat intressant exempel på detta arbetssätt är en i övrigt okommenterad referens till Kalifatet i Istanbul, där det hålls ett toppmöte ”turco-russo-kurde” mellan den kurdiske presidenten, den ryske presidenten och kalifen i Istanbul. (Bok 1, s 35) Man kan eventuellt hävda att detta är ett typiskt drag inom prospektiv science fiction som genre – mer om detta nedan, i avsnittet ’Vad är realism? Prospektiv science fiction’.

46 Bok 2, s 7. Falanstär – enl. Fouriers samhällssystem: jättebyggnad (l. grupp av byggnader) avsedd för en falang (se d. o. I 3); äv. om ett dylikt samhälle självt. SAOB, tryckår 1921. (https://svenska.se/tre/?sok=falanst%C3%A4r&pz=2#U_F1_113905, hämtad 22.04.2021.

47 https://www.newyorker.com/magazine/2017/10/16/russias-house-of-shadows, hämtad 22.04.2021.

48 Bok 2, s 24.

49 Bok 2 s.67 ff.

50 https://www.lemonde.fr/festival/video/2019/10/28/rencontre-avec-enki-bilal-au-monde-festival_6017159_4415198.html, hämtad 22.04.2021. (Jag bör kanske påpeka att dessa uttalanden är redigerade av mig; jag översätter alltså inte ordagrant här eller nedan.)

51 France Culture, Op. Cit. episod 4.

52 Det tredje bandet, *La Couleur de l'Air* avslutas, efter den av jorden själv orkestrerade *Coup de Sang* (blodstörtning; raserianfall) med en för Bilal så atypiskt paradisisk epilog, tecknad i ljusa färger och med lyckliga vänliga människor, att det är svårt att inte läsa den som en ironisk from förhoppning från författarens sida. Epilogen inleds med en kort programmatisk förklaring där syftet med jordens raserianfall sägs vara "att möjliggöra en omstöpning av nya lagar för vårt gemensamma liv, bortom de rådande ekonomiska, finansiella och geopolitiska dispositioner som jorden förklarat inoperativa, obsoleta och suicidala. Denna NEW DEAL berör alla former av liv som ännu finns till i det ögonblick då PROCESSEN börjar." (Bilal, Op. Cit., 283.)

—Författarpresentationer—

JANNE LINDQVIST universitetslektor, docent i retorik och filosofie doktor i litteraturvetenskap. Forskar om retorikens teori och historia, särskilt dess uppkomst som egen disciplin i antikens Grekland samt om svensk 1600- och 1700-talsdikt och om modern offentlig kommunikation i skilda medier.

LINUS LJUNGSTRÖM filosofie licentiat i litteraturvetenskap, doktorand i litteraturvetenskap. Forskar om bygdeskildringar som ordkonst hos författarna Stina Aronson, Tage Aurell, Stig Dagerman och Sara Lidman med fokus på hur de utforskar gränserna mellan modernism och realism, dialekt och standardspråk, individ och kollektiv, form och innehåll.

INGEBORG LÖFGREN universitetslektor, filosofie doktor i litteraturvetenskap. Forskar om relationen mellan filosofi och litteratur, tolkningsteori, litteraturteori och modernism. Hon arbetar för tillfället med ett projekt om Sara Lidmans författarskap med fokus på Lidmans begrepp ”sam-vett” och ”Det Hela”.

PATRIK MEHRENS universitetslektor i litteraturvetenskap. Forskar om modern lyrik, spelfilmens retorik och om rituella inslag i samtida retorisk kommunikation.

MATS ROSENGREN professor i retorik. Forskar om retorikens teori, historia, epistemologi och vetenskapsteori, samt om fransk filosofi, paleolitisk mural konst och konstnärlig forskning, nu senast med fokus på propaganda, demokratiteori och skapandet av social mening.

LOUISE SCHOU THERKILDSEN filosofie licentiat i retorik, doktorand i retorik. Forskar om kollektiv identitetsbildning inom Europeiska unionen (EU), med utgångspunkt i konstitutiv retorik för att undersöka vad en europeisk identitet kan tänkas vara, samt fördjupa kunskaperna om hur konstitutiv retorik fungerar.

JON VIKLUND universitetslektor i retorik och docent i litteraturvetenskap. Forskar om politisk retorik och retorikens historia, romantikens litteratur, editionsfilologi, genetisk kritik samt författarna Gunnar Ekelöf, August Strindberg och C.J.L. Almqvist, nu senast med inritning på retorikbegreppets förvandlingar från 1800 fram tills idag.